GEORGIJ VALENTYINOVICS PLEHANOV

G. V. PLEHANOV

A VALLÁSRÓL

VÁLOGATOTT ÍRÁSOK

KOSSUTH KÖNYVKIADÓ
1960

A mű eredeti címe:

Г. В. ПЛЕХАНОВ
О религии и церкви
Moszkva 1957.

Fordította
NYILAS VERA
ZALAI EDVIN

Felelős kiadó a Kossuth Könyvkiadó igazgatója

A vallással foglalkozó plehanovi írásoknak ez a gyűjteménye nem tart igényt teljességre. Éppen csak a legfontosabbat igyekeztünk nyújtani abból, amit a szerző erről a témáról mondott. Az 1957-ben orosz nyelven megjelent gyűjteményből nem vettük át „Az orosz társadalmi gondolat története" c. nagyobb lélegzetű munkájának részleteit, mert ezek lényegében a pravoszláv egyház és az orosz szekták történetével foglalkoznak, s a magyar olvasónak — minthogy ezeket a problémákat kevéssé ismeri — nem sokat nyújtanának. Gyűjteményünk tehát kronológiai sorrendben közöl szemelvényeket Plehanov fontosabb műveiből, végül pedig tartalmazza az oroszországi valláskereséseket tárgyaló, három cikkből álló munkáját, amelyben többek között Tolsztoj, Gorkij, Lunacsarszkij nézeteit bírálja.

A magyarul korábban is már megjelent munkák részleteit az eredetivel újból egybevetettük, s ugyanezt tettük a hozzáférhető más nyelvű művekből vett idézetekkel is. Azokat a költeményeket, amelyeknek fordítóját a jegyzetekben nem jelöltük meg, Radó György fordításában közöljük.

A kötethez a könnyebb megértés céljából csatoljuk — némi rövidítésekkel — I. A. Kriveljov beható tanulmányát, amelyben Plehanov vallástörténeti, filozófiai és politikai nézeteit értékeli. A kötet végén az olvasó bő jegyzetapparátust talál (a jegyzeteket I. A. Kriveljov jegyzetei alapján a fordítók állították össze), továbbá egy tájékoztató névmutatót, amely Rózsa Dezsőné munkája.

1960 december

A Kiadó

A PROLETÁR ATEIZMUS KIVÁLÓ TEORETIKUSA ÉS PROPAGANDISTÁJA

A vallással és a tudományos ateista propagandával összefüggő filozófiai és történelmi kérdések kidolgozása során a múltbeli haladó gondolkodók által felhalmozott anyagok és eszmék gazdag tárát is felhasználjuk. Ezek között az anyagok között előkelő helyet foglal el Georgij Valentyinovics Plehanovnak, a tekintélyes marxista teoretikusnak, Marx és Engels tanítása követőjének és propagandistájának eszmei öröksége.

Plehanov a múlt század nyolcvanas évei óta, politikai és irodalmi tevékenységének több mint három évtizede folyamán számos, a filozófiának és a társadalmi eszmék történetének körébe tartozó művet alkotott. A munkásosztály politikai harcának kérdéseiben, mint ismeretes, 1903 óta opportunista nézeteket vallott. Magától értetődik, hogy helytelen politikai állásfoglalása folytán elméleti hibákat, többek között filozófiai jellegűeket is elkövetett. Mindamellett halhatatlanná tették nevét értékes és a marxista elmélet kidolgozása szempontjából nagy jelentőségű írásai. Vlagyimir Iljics Lenin a legerélyesebben harcolt Plehanov mensevizmusa ellen, de ugyanakkor elismerte a marxista elmélet kidolgozása és népszerűsítése terén szerzett érdemeit. Plehanov filozófiai munkáival kapcsolatban Lenin azt írta, hogy „*nem válhat* öntudatos, *igazi* kommunistává az, aki nem tanulmányozza — igenis *tanulmányozza* — Plehanov valamennyi filozófiai írását, mert ez a marxizmus egész nemzetközi irodalmának a legjava." (Lenin Művei. 32. köt. Szikra 1953. 87. old.) Vonatkozik ez mind a filozófiai kérdésekre, mind pedig a társadalmi eszmék más

fontos területeire, amelyek közvetlenül összefüggnek a filozófiával.

Plehanov elméleti érdeklődése ugyanolyan széleskörű és sokoldalú volt, mint erudíciója az emberiség szellemi kultúrájának valamennyi területén: a filozófiában és az irodalomban, a művészetben és a történelemtudományban egyaránt. Plehanov behatóan tanulmányozta a vallási kérdésekkel foglalkozó korabeli és régebbi irodalmat, valamint az etnográfiai irodalmat. Szüntelenül nyomon követte a tudományos élet új eredményeit, és azonnal reagált arra, ami kapcsolatban volt a munkásosztály ideológiai harcával. Harcos publicisztikai cikkeiben és mélyenszántó tudományos monográfiáiban síkraszállt a marxista világnézet alapjai mellett, propagálta és tovább fejlesztette a marxizmus filozófiáját, s ragyogó példákkal mutatta meg, hogyan kell ezt a filozófiát alkalmazni a tudomány és a társadalmi élet különféle területein. A szenvedélyesen és sziporkázóan polemizáló Plehanov, a nagyszerű stiliszta, aki a legbonyolultabb és legelvontabb kérdéseket is világosan, érdekesen tudta kifejteni, örökre beírta nevét a nemzetközi marxista irodalomba.

Irodalmi örökségében igen jelentős helyet foglalnak el azok a művek, amelyek részben vagy egészben a vallással foglalkoznak. A múlt század kilencvenes éveinek elejétől 1916-ig a vallás és a vallás elleni harc kérdései szüntelenül foglalkoztatták a marxizmus e kiváló teoretikusát. Ilyen tárgyú munkáiban Plehanov szellemesen, pontosan és mélyrehatóan taglalta a vallásfilozófiának, a vallástörténetnek, az ateizmus és a szabadgondolkodás történetének számos fontos kérdését.

Plehanovnak mint gondolkodónak és publicistának az ereje nemcsak kiváló egyéni tehetségében rejlik, hanem elsősorban abban, hogy a dialektikus és a történelmi materializmus szilárd ideológiai és elméleti bázisára támaszkodott. Plehanov marxista volt — s ez a fő forrása filozófiai és irodalmi munkássága termékenységének. Plehanovnak — a többi között a vallással kapcsolatos kérdésekben is — megadatott a lehetőség, hogy a marxizmus egészének általános filozófiai és módszertani tételeiből és speciálisan Marxnak és Engelsnek a vallásra vonatkozó tanításából,

a marxizmus megalapítóinak a társadalmi tudat e formájára vonatkozó megállapításaiból induljon ki.

Plehanov vallási kérdésekkel foglalkozó munkái sok olyasmit is tartalmaznak, amin a marxizmus e téren elért legújabb eredményei már túlhaladtak. Természetesen volt ebben bizonyos szerepe annak a körülménynek is, hogy Plehanov egyes fontos elméleti és politikai kérdésekben a kilencvenes évek elejétől kezdve opportunista álláspontot foglalt el — s ez szükségképpen kihatott a világnézet egészének problémáival kapcsolatos állásfoglalására. De nemcsak erről van szó: Plehanov munkáinak megjelenése óta az etnográfia, a régészet és más tudományágak sok olyan új tényt tártak fel, amelyek igen nagy jelentőségűek a vallás marxista elmélete és a vallásellenes propaganda szempontjából. Ennek ellenére Plehanovnak ezekkel a kérdésekkel foglalkozó munkái lényegüket tekintve mindmáig megőrizték értéküket.

Ez a kiváló marxista a vallás kérdéseihez, s ugyanígy a filozófia alapproblémáihoz is harcos dialektikus materialistaként, minden papi népbutítás engesztelhetetlen ellenségeként nyúlt hozzá. Az a polemikus harci kedv, amely mind a vallási kérdésekkel, mind pedig általános filozófiai kérdésekkel foglalkozó munkáit jellemzi, nemcsak a szerző egyéni vérmérsékletéből fakad, hanem abból is, hogy világosan látta, milyen reakciós szerepet tölt be a vallás és a filozófiai idealizmus a társadalmi élet valamennyi területén.

Abban az elvi kérdésben, hogy a munkásosztály pártjának milyen álláspontot kell elfoglalnia a vallás tekintetében, Plehanovnak nem volt semmiféle kételye. Míg a II. Internacionálé felső vezetőkörei ezt a kérdést opportunista módon kezelték, Plehanov mindig világosan körvonalazott marxista álláspontról nyúlt hozzá.

A marxista pártok által kiadott jelszót, amely szerint „a vallás magánügy", Plehanov — ugyanúgy, mint Marx, Engels és Lenin — olyan tételként értelmezte, amely a szocialista államnak, nem pedig a pártnak a valláshoz való viszonyát határozza meg. A szocialista párt, jelentette ki Plehanov, nem mondhat le és nem is szándékszik lemondani elméletéről; „az elmélet — a modern tudo-

mányos szocializmus — elveti a vallást mint téves természet- és társadalomszemlélet szülöttjét, és elítéli mint a proletárok mindenirányú fejlődésének gátját." (Lásd ebben a gyűjteményben 66. old.) Plehanov idézte Marxnak és Engelsnek e kérdéssel kapcsolatos megállapításait (többek között azt, amelyben a vallást a nép ópiumaként jellemzik, valamint azt a tételt, amely szerint a vallásnak mint az emberek látszólagos boldogságának a megsemmisítését az emberek igazi boldogsága követeli), s ragaszkodott ahhoz, hogy a szocialista párt következetesen harcoljon a vallás ellen. Ezeket a helyes, marxista nézeteket hirdette még akkor is, amikor általános politikai területen már a mensevik táborban volt és amikor a nemzetközi munkásmozgalom jobbszárnyának más vezetői a vallás kérdésében már opportunista álláspontra helyezkedtek, azt állítva, hogy a vallás és az ateizmus közötti harcban a proletár pártnak semlegesnek kell maradnia.

Plehanov helyesen látta azokat a taktikai kérdéseket is, amelyek a vallás problémájával kapcsolatban a párt előtt felmerülnek. Mit tegyünk a hivővel, ha a vallást nem érintő összes kérdésekben elfogadja a párt programját és be akar lépni a pártba, hogy harcoljon a pártprogram megvalósításáért? Vajon el kell-e taszítani őt csak azért, mert még nem tisztázta magában kellőképpen a világnézet összes kérdéseit? Leninnel együtt Plehanov is tagadó választ adott erre a kérdésre: „Nincs jogunk — írta — bezárni szervezetünk kapuját olyan ember előtt, aki vallásos hittel van megfertőzve; de kötelesek vagyunk minden tőlünk telhetőt elkövetni, hogy leromboljuk benne ezt a hitet vagy legalábbis meggátoljuk vallásos elvtársunkat — természetesen, szellemi fegyverekkel — abban, hogy előítéletét a munkások körében terjessze." (Ugyanott.)

A proletariátus pártjának a vallás tekintetében rugalmas, türelmes és egyben teljesen elvszerű taktikát kell követnie. A marxistának nem szabad elhallgatnia, hogy elveti a vallást, meg kell mondania az igazat, persze ügyelve arra, hogy „feleslegesen ne ingerelje fel hallgatóját, tapintatosan, sőt pedagógus módjára nyúljon a kérdéshez, de úgy, hogy mégiscsak beszél róla". (159. old.) Ez annál is inkább szükséges, mert a fejlődés folyamata,

amely végül is elvezet a vallás nélküli kommunista társadalomhoz, az ideológiai harccal szoros összefüggésben, e harc során megy végbe.

Lütgenau német szociáldemokrata, aki írt vallási kérdésekről, hajlamos volt úgy feltüntetni a dolgot, mintha a vallás önmagától eltűnne annak a gazdasági valóságnak a megszűnése nyomán, amelyben gyökerezik. Plehanov elvetette a kérdés ilyen megoldását. Ezt a felfogást az anarcho-szindikalisták nézeteihez hasonlította, akik úgy vélekedtek, hogy a munkásosztálynak nincs szüksége politikai harcra, mert a politika meghatározott termelési viszonyokon alapszik; amikor eltűnnek majd ezek a viszonyok, hangoztatták a szindikalisták, eltűnnek majd azok a politikai feltételek is, amelyek ellen a szocialisták harcolni szándékoznak.

E tévedés bírálata során Plehanov megjegyzi, hogy „éppen a mai társadalom gazdasági fejlődésének menete nyújt kellő támpontot a proletariátus eredményes politikai tevékenységéhez. S nem volna helyes, sőt egyszerűen ostobaság volna, ha nem használnánk fel ezt a támpontot". (160. old.) S hozzáfűzi, hogy ugyanezt kell mondani a vallási képzelgésekről: a gazdasági fejlődés anyagot és „támpontot" szolgáltat a vallásellenes propagandához, de maga ez a propaganda, ha helyesen szervezik meg, előmozdítja a társadalom szocialista fejlődését.

Plehanovnak az a követelése, hogy a proletariátus pártja ne feledkezzék meg az ateista propagandáról, abból fakadt, hogy elvileg, megalkuvás nélkül elvetett mindenfajta vallási nézetet.

Műveiben Plehanov szüntelenül éles és mélyreható bírálattal illette a vallási világnézet minden formáját, de kritikája főképpen a vallási obskurantizmus kifinomult, „tisztult" formái ellen irányult, a burzsoázia ideológiai lakájainak ama törekvése ellen, hogy idealista filozófiai „indoklást" erőszakoljanak rá a munkásmozgalomra.

A filozófiai idealizmus elleni harcában Plehanov kimutatta a filozófiai idealizmusnak a vallással való genetikai és elméleti rokonságát; felhívta a figyelmet arra, hogy az idealizmus látszólag legkifinomultabb és legtudományosabb válfajai lényegében a pri-

mitív ember animista képzeteiből fakadtak. Érdekes, hogy az idealista világnézetnek az a bírálata, amelyet Plehanov A. M. Gyeborin könyvéhez írt előszava tartalmaz, alapjában véve az idealizmus és a primitív animizmus között vont párhuzamon épül fel.

Az idealizmus a test nélküli tudat létezésének elismeréséből indult ki. Az animista hiedelmeknek ugyancsak ez a lényegük. Az idealizmusban is, az animizmusban is a kiindulópont a szellem, amely meghatározza az anyagot és az egész létező anyagi világot. Minthogy azonban az animizmus korábban jelent meg, mint a filozófiai idealizmus, világos, hogy az utóbbi az előbbiből keletkezett. Igaz, hogy a primitív animizmus és a modern idealista filozófia között óriási a távolság. „A primitív törzsek istenei teljesen hasonlítottak az emberekhez, s csak abban különböztek tőlük, hogy erősebbek voltak. Schelling vagy Hegel abszolút szellemében viszont nincs semmi emberi, kivéve a tudatot." (236. old.) Ez azonban csak arról tanúskodik, hogy az animizmus és az idealizmus között, Engels kifejezésével élve, egy hosszú desztillálási — lepárlási, tisztítási — folyamat van. Ez a folyamat, mondja Plehanov, elvi változásokat nem idézett elő az animista képzetek lényegében — ezek a régiek maradtak az idealista filozófiában is.

Erről az álláspontról kiindulva támadta Plehanov a filozófiai idealizmust, különösen nagy figyelmet fordítva azoknak a válfajainak bírálatára, amelyeket a marxizmussal ellenségesen szemben álló politikai csoportok különösen felkaptak és kihasználtak. Az anarchizmusról szóló cikkeiben rávilágított az anarchizmus idealista filozófiai alapjainak, valamint Stirner és Proudhon vallás-elemzésének tarthatatlanságára. Ennek aktuális politikai jelentősége is volt a XIX. század végi és a XX. század eleji nemzetközi munkásmozgalom szempontjából, minthogy az anarchista csoportok akkoriban a munkásmozgalomban mind jobban aktivizálódtak. Még nagyobb fontosságot kell tulajdonítanunk annak, hogy Plehanov szembeszállt a marxizmus kantiánus kritikájával, amellyel Eduard Bernstein és követői foglalatoskodtak. A vallás és az ateizmus kérdését Plehanov a legközvetlenebb módon ab-

ban a polémiában vetette fel, amelyet a marxizmus machista revíziója ellen folytatott, mert ennek a hívei, mint tudjuk, különösen aktívan léptek fel az orosz munkásmozgalomban.

Az 1905—1907-es forradalom után, a reakció éveiben a szociáldemokrata mozgalomban megindították propagandájukat a szubjektív idealista Mach és Avenarius követői. Az orosz machisták, Bogdanov, Bazarov és mások, tevékenységüket nem korlátozták az idealizmus és a miszticizmus propagálásának „tisztán filozófiai" küzdőterére, hanem kiterjesztették a vallási eszmék és fogalmak területére, az istenkeresést és az istenépítést hirdették. Plehanovnak igen nagy érdeme, hogy erélyesen visszaverte mindazokat a kísérleteket, amelyek a munkásmozgalomnak misztikus vallási méreggel való megmételyezését célozták. Az istenkeresés és az istenépítés elleni harcnak szentelte „Az úgynevezett valláskeresések Oroszországban" című nagy munkáját. Ez a munka nem szorítkozik csupán polémiára; a filozófia és vallástörténet körébe vágó hatalmas tényanyagot is találunk benne. De igen érdekes az a bírálat is, amellyel Plehanov az istenépítők és az istenkeresők elméleteit illette.

Lenin azt írta, hogy „az istenkeresés semmivel sem különbözik jobban az istenépítéstől vagy istenteremtéstől vagy istencsinálástól stb., mint a sárga ördög a kék ördögtől". (Lenin Művei. 35. köt. Szikra 1956. 100. old.) Ezek az elméletek csakugyan sem tartalmuk, sem társadalmi szerepük tekintetében nem különböznek egymástól. De különböző emberek propagálták őket, és ezt a propagandát különböző társadalmi köröknek szánták. Az istenkeresés ideológusai Merezskovszkij, Gippiusz, Filoszofov, Bulgakov, Bergyajev és a burzsoá értelmiség reakciós szárnyának más képviselői voltak (egyesek közülük nem sokkal előbb még a „legális marxistákhoz" tartoztak). Az istenkeresők kapcsolatban állottak a dekadens és szimbolista irodalmi csoportosulásokkal, ezeknek az irányzatoknak a folyóirataival, a „Vallásfilozófiai Társulattal". Ami az istenépítést illeti, az a szociáldemokrata értelmiség körében rakott magának fészket — ezt nemcsak olyan emberek vallották, mint Bogdanov, Bazarov, Juskevics, hanem olyanok is, mint Lunacsarszkij meg Gorkij. Az istenépítők pro-

pagandája a pártértelmiségnek, sőt még a munkásoknak is szólt. Az istenkeresés alapja a burzsoá értelmiségnek a forradalom lendületétől és erejétől való félelme volt, az istenépítés alapja pedig az a csüggedés, amely a forradalom veresége után a pártértelmiség egy részén elhatalmasodott, az a félelem, hogy a reakció örökké tart, hogy a cárizmus és a kapitalizmus sérthetetlen.

Plehanov bírálta ezeket az idealista irányzatokat.

Az istenépítők nézeteit a legnagyobb következetességgel és a legteljesebben A.V. Lunacsarszkij fejtette ki „Vallás és szocializmus" című könyvében. A könyv tartalma röviden a következőkben foglalható össze. Az emberben mindig kiolthatatlanul, kiirthatatlanul benne ég a jobb, az eszményi utáni vágy, s a képzelet gondolatbeli hidat ver a sivár valóság és az eszmény között; a vallás mindenkor ilyen híd volt — az ember tudatát a fantázia szülte eszményi lény, az isten felé, a nem létező mennyei birodalomban rá váró eszményi lét felé irányította; de ez hamis út volt, nem a tényleges eszményhez, hanem kiagyalt, üres valamihez vezetett; éppen ezért tarthatatlan minden korábbi vallás, többek között a kereszténység és a zsidó vallás; az egyetlen igaz vallás a szocializmus tanítása, amely nem a meddő istenhithez vezeti el az emberiséget, hanem a harmonikus, szép földi élethez; ez a szó közönséges értelmében vett „isten" nélküli vallás, az ő istene egészen másfajta isten, az ő istene — a Forradalom.

Mint tudjuk, éppen ezt a felfogást juttatta kifejezésre művészi formában Gorkij — ennek propagálására írta „Gyónás" című kisregényét.

Az istenépítők bizonyos mértékig a vallás fogalmának feuerbachi értelmezésére támaszkodtak. Ismeretes, hogy Feuerbach szellemes, ragyogó bírálattal illette a különféle vallási rendszereket, bár nem vetette el a vallás fogalmát magát. Felhasználva azt a régi magyarázatot, amely szerint a vallás, vagyis religio szó a latin religere (összekötni) igéből származik, Feuerbach azt vallotta, hogy az embernek a többi emberhez fűződő kapcsolatára vonatkozó tudata (és elsősorban az emberek iránti szeretet — a szülői, a nemi és minden más szeretet) a vallás elemének tekintendő. Így a vallás rangjára emelt számos olyan jelenséget, amely-

nek semmi köze sincs a valláshoz, a vallást pedig indokolatlanul fehérre mosta és összekapcsolta az ember legnemesebb, legszebb érzelmeivel. Az istenépítők ebben Feuerbachnál is tovább mentek. Az utóbbi a valláshoz sorolta a társadalmi harc szempontjából viszonylag „semleges" olyan jelenséget, mint a nemi szerelem, amazok pedig kijelentették, hogy a vallás nem más, mint a marxizmus, a tudományos szocializmus elmélete! Ezzel nemcsak a vallást szépítgették, hanem a marxizmust is lealacsonyították. Plehanovnak semmiféle kételyei nem voltak afelől, hogy a forradalmi proletariátusnak el kell vetnie az istenépítő elméleteket.

Nézeteik megokolására az istenépítők, köztük Lunacsarszkij is, szántszándékkal ködbe burkolták a vallással kapcsolatos alapfogalmakat. Ezért Plehanov éppen azzal kezdte az istenépítés szétzúzását, hogy pontosabban meghatározta ezeket a fogalmakat és megvilágította azoknak a gondolkodóknak a nézeteit, akikre az istenépítés teoretikusai hivatkoztak.

Plehanov lehetetlennek tartotta az „isten nélküli vallást", s itt Engelsnek Feuerbachot illető megállapításaira utalt, többek között arra a megállapítására, hogy Feuerbach olyan emberhez hasonlít, aki kijelenti, hogy a modern kémia „az igazi alkímia". Plehanov kimutatta, hogy az őt támadó és magukat marxistáknak tartó istenépítők (például Bogdanov, s olykor Lunacsarszkij is) valójában nem is annyira őt, hanem inkább a marxizmus alapítóit támadják.

Marx és Engels, hangsúlyozza Plehanov, minden fenntartás nélkül elvetették a vallást. Elvetették Feuerbachnak a vallás fogalmára vonatkozó téves felfogását is, mert azt tartották, hogy a szocialista tanítás teljességgel összeegyeztethetetlen a vallás minden formájával, az „isten nélküli vallás" lehetőségét pedig a leghatározottabban tagadták; márpedig ha ez így van, vonja le a következtetést Plehanov, akkor az istenépítőknek fel kell fedniük kártyáikat és kereken meg kell mondaniuk, hogy szembeszállnak Marxszal és Engelsszel, a marxizmus egészével, — így legalább mindenki világosan látná, hogy ők a marxizmus ellenségei. Plehanov egész polémiája során arra törekedett, hogy erre világosságot derítsen, s ez sikerült is neki.

A vallással szemben elfoglalt negatív álláspont a marxizmus alapítóinál nem egyik vagy másik elméleti részletkérdés megoldásával függött össze, hanem a marxista világnézet alapvető sajátosságaival. Amint magát a vallás fogalmát marxista szempontból pontosan meghatározzuk, nyomban meggyőződünk a marxizmus és a vallás összeegyeztethetetlenségéről. Itt nem a terminus filológiai jelentéséről van szó — a „religio" szóval űzött etimológiai bűvészkedést már Engels is leleplezte mint az idealista filozófia utolsó kibúvóját; itt arról van szó, hogy a történelem során milyen reális jelentése lett annak a társadalmi jelenségnek, amelyet vallásnak neveznek.

Plehanov azt tartotta, hogy a vallás fogalmának elmaradhatatlan, leglényegesebb ismérve az animizmus. Nem létezik, mondotta, és nem is létezhet vallás animista képzetek és hiedelmek nélkül; minthogy pedig a marxizmus összeegyeztethetetlen az animizmussal, nem egyeztethető össze semmiféle vallással sem. Az animizmus spiritualizmus, a marxizmus pedig materializmus, amely nem fér meg semmiféle spiritualizmussal vagy animizmussal, tehát a vallással sem.

Az istenépítőknek azt a kijelentését, hogy ők olyan vallást alkotnak meg, melyben nincs isten (mármint a szó teista értelmében vett isten), Plehanov azzal cáfolta, hogy választás elé állította őket: vagy van a vallásukban animista elem — s akkor semmiképpen sem tarthatnak igényt arra, hogy nézeteiket marxista nézeteknek tekintsük, vagy nincs meg benne ez az elem — s akkor ez nem vallás. Ami az istenépítőknek vallásosságukat fitogtató dagályos szólamait illeti, ez nem más üres „szófiabeszédnél", s emellett rendkívül káros a munkásmozgalomra nézve, mert elködösíti és összekuszálja a világnézet alapvető kérdéseit.

Plehanovnak a lényeget tekintve teljesen igaza volt: a marxizmus valóban nem egyeztethető és nem békíthető össze semmiféle vallással. Igaza volt abban is, hogy a marxizmus és a vallás összeegyeztethetetlensége kiviláglik már e fogalmak pontos meghatározásából is: csak tisztáznunk kell a vallás fogalmának lényeges ismérveit, s máris nyilvánvaló a marxizmussal való összeegyeztethetetlensége.

Egy pontban azonban Plehanov érvelése itt szabatosabb fogalmazásra szorul. Amikor azt állítja, hogy semmiféle vallás sem lehetséges animista képzetek és hiedelmek nélkül, Plehanov az akkori etnográfiai tudomány legkiemelkedőbb képviselőjének, Edward Tylornak, az angol evolúciós iskola vezetőjének az álláspontjára helyezkedett. Az istenépítők ellen folytatott vitájában igen sokat hivatkozik Tylorra, felhasználja definícióit és érveit. Az animizmusra vonatkozó tylori elméletnek a maga korában valóban pozitív szerepe volt a vallásról szóló tudomány fejlődésében és többek közt a vallás eredetének kérdésében. Bizonyos fokig közelebb vitt az olyan kérdések helyes megoldásához, mint „a vallás minimuma", ahogy ezt Tylor nevezi, vagyis az a kritérium, amely lehetővé teszi a vallási jelenségeknek a nem vallási jelenségektől való megkülönböztetését.

Az animisztikus kritérium segítségével fog hozzá Plehanov Lev Tolsztoj vallásának bírálatához is.

A nagy orosz író azt tartotta, hogy az ő vallása ment a természetfölötti elemtől. Plehanov kimutatta, hogy Tolsztoj itt téved. Elemzésnek vetette alá Tolsztojnak a vallási nézeteire vonatkozó számos kijelentését, s megállapította, hogy ezeknek alapja — Tolsztoj szavaival — a hit egy istenben mint „szellemben, akinek kinyilatkoztatása bennünk él és akinek erejét a mi életünkkel gyarapíthatjuk"; ez azonban nem más, mint animizmus, s minden animista képzet természetfölötti erőkről alkotott képzet. E téma fejtegetése során Plehanov oda lyukad ki, hogy azonosítja a természetfölöttinek és az animizmusnak a fogalmát. S ez eléggé jelentős pontatlanság. Minden animista képzet természetfölötti erőkről alkotott képzet, de nem minden természetfölötti erőkről alkotott képzet tekinthető animista képzetnek. Tolsztoj vallását illetően Plehanov imént idézett megállapításai teljesen helytállók voltak, minthogy ez a vallás animista, következésképpen „természetfölötti" képzeteken nyugodott. Ámde az animizmus kritériuma nem állta volna meg a helyét, ha olyan vallást kellett volna vizsgálnia, amelyben a természetfölöttiről alkotott képzeteknek nincsen animista formájuk.

A „Mercure de France"-nak a vallás jövőjének kérdésében

rendezett ankétjára válaszolva Plehanov Tylorra hivatkozva úgy határozta meg a vallást, mint „hitet olyan szellemi lényekben, amelyek a testek és a természeti folyamatok mellett léteznek". (144. old.) S itt azzal a fenntartással élt, hogy nem minden szellemi lény isten, de minden isten szellemi lény. Plehanov tehát ez esetben nem korlátozza a vallás fogalmát az istenhitre, hanem kiterjeszti az általában minden szellemi lénybe vetett hitre is. Másrészt azonban meg kell állapítanunk, hogy Plehanov, amikor az istent csak szellemi lénynek tekintette, nem vette figyelembe az etnográfia és a vallástörténet által felhalmozott óriási anyagot a testet öltő istenekről, melyek nemcsak a primitív, hanem az úgynevezett magasabbrendű vallásokban is a hit tárgyát képezik. Hiszen még az újszövetségi, s még inkább az ószövetségi isten-képzetek sem tekinthetők korántsem olyan spiritualisztikusaknak, amint ezt a zsidó és a keresztény teológusok szeretnék!

Amikor Plehanov a vallás tárgyalásában Tylor animisztikus koncepciójából indul ki, ellentmondásba kerül a tényekkel, sőt olykor önmagával is. Az itt felmerülő nehézségek csak akkor küzdhetők le, ha elismerjük, hogy a vallás legfőbb meghatározó ismérve nemcsak az istenekbe és a szellemi lényekbe vetett hit, hanem általában a természetfölötti jelenségekbe vetett hit is. Az utóbbiba pedig beletartozik mind a természetfölötti lényekbe vetett hit, mind pedig a természeti jelenségek közötti, a természet valóban létező tárgyai és jelenségei közötti természetfölötti kapcsolatba vetett hit is. Vallás ott van, ahol megvan a természetfölöttibe vetett hit.

Tylor animisztikus elméletének kiindulópontja, mármint az a megállapítás, hogy animizmus nélkül nincsen vallás, ma már elavultnak tekintendő.

Az etnográfia és az archeológia által összegyűjtött gazdag anyag, valamint más történelmi diszciplínák eredményei feljogosítanak arra az állításra, hogy vannak olyan vallási jelenségek is, amelyek nem függnek össze animista hiedelmekkel. Nem tekinthető animisztikusnak a vallási fetisizmus sok megnyilvánulása, sok olyan hiedelem, amely mágikus cselekedetekkel és kultuszokkal kapcsolatos. Még „magasabbrendű" vallások alapvető elkép-

zelései sem mindig animisztikusak vagy spiritualisztikusak (ezeket a fogalmakat nem határolta el egymástól sem Plehanov, sem Tylor). Például az istenre vagy istenekre vonatkozó ószövetségi képzetek (az ószövetségben könnyen felfedezhetők a többistenhit elemei) korántsem animisztikusak — itt istent testet öltött lénynek tekintik. Még fokozottabb mértékben vonatkozik ez a primitív ember képzeteire. A természetfölötti lények, amelyekkel képzelete a világot benépesítette, nem test nélküli szellemek, hanem a legteljesebb mértékben testi lények, amelyek csak annyiban különböznek az embertől, hogy testük nem mindig kézzelfogható és hogy tevékenységükben tetszésük szerint élnek bizonyos titokzatos, természetfölötti lehetőségekkel. Az animizmus tehát itt nem tekinthető ama elengedhetetlen minimumnak, amelynek alapján az adott ideológiai jelenséget vallásinak tekinthetjük. A vallás meghatározó ismérve, kritériuma nem a lelkekbe és a szellemekbe vetett hit, hanem a természetfölötti jelenségekben való hit; márpedig a marxizmus fenntartás nélkül elvet a természetfölötti jelenségekbe vetett minden hitet — ezért szó sem lehet a marxizmus és a vallás bármilyen kapcsolatáról.

A vallás fő meghatározó ismérvének kérdésében Plehanov nem teljesen világosan fejezi ki magát, amint erről Pannekoekkel e tárgyról folytatott polémiája tanúskodik.

Pannekoek szerint a vallás lényeges ismérve: „a hit egy természetfölötti lényben, amely a világot irányítja és az emberek sorsát intézi". A kérdés ilyen megoldása nem elégítette ki Plehanovot, s ezért két ellenvetést tett. „Először is — jelentette ki —, a vallások többsége a világ irányítását nem egy, hanem sok természetfölötti lénynek tulajdonította (politeizmus). Másodszor, az ilyen lények létezésébe vetett hit még nem alkotja a vallás fő megkülönböztető ismérvét." (140. old.) Ez az ismérv Plehanov szerint „az istenbe vagy istenekbe vetett hit", s itt nagyon helyesen utal arra, hogy minden isten természetfölötti lény, de nem minden természetfölötti lény tekinthető istennek.

Plehanovnak Pannekoekkel szemben felhozott első ellenvetése teljesen indokolt, minthogy a vallás fogalmát nem lehet kizárólag a monoteizmussal összekapcsolni. Ami pedig a második ellen-

vetést illeti, ez félreértésből fakad. Ha a valláshoz csak az istenekbe vetett hitet soroljuk, nem számítva vallási jelenségnek a szellemekbe, ördögökbe, manókba, a fétisek csodatevő erejébe, egyik vagy másik állat természetfölötti tulajdonságaiba vetett hitet, akkor egyetlen tollvonással ki is húzhatjuk a primitív vallás egész történetét. S miért nem ért egyet ez esetben Plehanov Bogdanovval abban, hogy a vallás csak az osztálytársadalomban keletkezett? Ám a Bogdanovval e kérdésről folytatott vitájában Plehanovnak tökéletesen igaza volt. Arra a következtetésre kell jutnunk, hogy a szóban forgó kérdésben nézetei nem teljesen következetesek.

Plehanov nagyon helyesen visszautasította az istenépítőknek és a machistáknak azokat a kísérleteit, hogy a marxizmust egyesítsék az idealista filozófia valamelyik fajtájával, „kiegészítsék" egyik vagy másik burzsoá tanítással. Amikor például, a szociáldemokrata Lütgenau Max Müller naturalisztikus elméletéhez csatlakozott, Plehanov megállapította, hogy ez a marxizmus helytelen „kiegészítése" egy burzsoá elmélettel. (153. old.) De megfeledkezett arról, hogy Tylor animista elmélete szintén burzsoá tanítás, s hogy semmi sem indokolja ennek az elméletnek a marxizmussal való összeegyeztetését. Tylornak „A primitív kultúra" című főműve a hetvenes évek elején jelent meg, akkor, amikor nemcsak Engels, hanem Marx is élt még — mindamellett munkáiban semmiféle utalást nem találunk arra, hogy a vallásra vonatkozó nézeteiket összekapcsolták volna az animista elmélettel, jóllehet Marxnak és különösen Engelsnek a vallásra vonatkozó néhány alapvető megállapítása éppen a hetvenes évek utáni időszakból való. Hadd említsük például Engels „Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása" című munkáját; bár felhasznál itt Tylortól származó anyagot (például az álomnak a lélekben való hit keletkezésére gyakorolt hatásával kapcsolatban), Engels nem mondja, hogy ez a hit — ismérve minden vallásnak, s nem vizsgálja felül azt a híres tételét, amely szerint a vallás a lét fantasztikus visszatükröződése az ember tudatában, olyan tükröződés, amelyben földi erők földöntúli — vagyis, ami ugyanaz: természetfölötti — alakot öltenek.

Mindezek ellenére az a körülmény, hogy Plehanov az istenépítők elleni harcában felhasználta Tylor animista elméletét, eléggé megszilárdította pozícióit, mert ennek az elméletnek van racionális magva. A természetfölöttiről alkotott képzetek nem mind animisztikusak, de minden animisztikus képzet okvetlenül a természetfölöttibe vetett hitre vezethető vissza. Éppen ezért az istenépítő nézetek még az animista elmélet szemszögéből nézve sem állták ki a bírálatot.

Még hatékonyabb volt Plehanovnak az istenkeresőkön gyakorolt kritikája, amelyben szintén Tylor animista elméletére támaszkodott. Míg az istenépítőket illetően Plehanov bírálatának az volt a lényege, hogy ezek „Feuerbach felmelegített régi hibájára" alapozták elméletüket, az istenkeresőknél feltárta a legközönségesebb misztikus képzeteket, amelyeket választékos, kifinomult formában tálaltak fel. Akárcsak sok más esetben is, Plehanov ezeket a képzeteket animisztikus képzeteknek nevezi — igaz, hogy nem mindig kellő indokkal. Ez azonban mit sem változtat a lényegen: az istenkeresésen gyakorolt kritikája teljes mértékben célt ér.

Merezskovszkij és kebelbarátai elsősorban a szabadság és a szükségszerűség problémáján akadtak meg. Azt tartották, hogy a természeti és a társadalmi jelenségek szükségszerű törvényszerűségének elismerése összeegyeztethetetlen az emberi szabadságról alkotott elképzeléssel. Plehanov a szabadság és a szükségszerűség ilyen metafizikus szembeállításával a kérdés dialektikus megoldását állította szembe; rámutatott arra, hogy a szabadság forrása éppen az ember által felismert és felhasznált szükségszerűség. Az istenkeresők nem értették meg a szabadság lényegét és eredetét, s ez volt egyik forrása „animizmusuknak". „A bizonyos fejlődési fokot elért animizmus szempontjából — írta Plehanov — az ember, akárcsak az egész világegyetem is, istennek vagy isteneknek a teremtménye. Amint az ember hozzászokik ahhoz, hogy istent atyjának tekintse, természetszerűleg minden jó forrásának kezdi tartani. S minthogy a szabadságot minden változatában jónak tartja, istenben szabadsága forrását látja. Ezért semmi csodálatos nincs abban, hogy isten tagadását a szabadsága tagadásának fogja fel." (348. old.)

Az istenkeresők helytelenül oldották meg az erkölcs és az emberi magatartás problémáját is. Nem tudtak szakítani a materializmus ama nyárspolgári értelmezésével, amely szerint az a „hasadnak rendületlenül" elv filozófiai megokolása, a zabálás, a részegeskedés és egyéb alantas viselkedési formák elméleti felmagasztalása. Az erkölcsi nézetek és indítékok forrásának az istenkeresők istent tekintették; az istenhit volt számukra az erkölcs helyességének és tartósságának fő feltétele. Plehanov az etikai probléma marxista megoldását állította ezzel szembe.

Hangsúlyozta, hogy a vallás eleinte egyáltalán nem volt kapcsolatban az erkölccsel. Az erkölcs a vallástól függetlenül keletkezett, s megvoltak a maga specifikus társadalmi gyökerei. Később a társadalmi tudatnak ezek a formái összefonódtak és kölcsönösen meghatározták egymást. Ez azonban nem tekinthető minden korra érvényes törvénynek. Erkölcs akkor is lesz, amikor az emberiség már megszabadul a vallástól.

Az istenkeresők rabjai voltak az olyan vulgáris idealista elképzeléseknek, amelyek szerint a magasztosnak és a szépnek a forrása kereshető bárhol, csak nem az emberben és a megvetett anyagi természetben. Az ember ama „elsivárítói" közé tartoztak, akik az ember egész belső tartalmát a túlvilági, természetfölötti világba vitték át. Merezskovszkijról Plehanov ezzel kapcsolatban a következőket írta: „Az ő véleménye szerint minden erkölcsileg emelkedett, minden nemes, minden valóban emberi — nem az emberhez, hanem az általa teremtett túlvilági fantomhoz tartozik. Ezért ezt a fantomot az emberiség erkölcsi újjászületése és minden társadalmi haladás elengedhetetlen feltételének tekinti." (353—354. old.) Ez a fantom természetfölötti lény, vagyis — Plehanov terminológiájával élve — az ember „animista" fantáziájának terméke. Plehanov ezzel leleplezte az istenépítők „rafinált" filozófiai spekulációját mint a nemlétező természetfölötti világot kiagyaló emberi tudat eredeti régi „aberrációjának" modern megnyilvánulását.

Az istenkeresők a forradalmi proletariátus ideológiája ellen intézett támadásaikban ezt az ideológiát a „nyárspolgári szellem", sőt az „abszolút nyárspolgárság" apológiájának tüntették fel —

azon az alapon, hogy a proletariátus a maga „alantas" érdekeiben a társadalmi rend olyan megváltoztatását követeli, amely lehetővé tenné, hogy a nép élete gyökeresen megjavuljon, hogy anyagi jóléte emelkedjen. Nem maguk találták ki ezt a farizeus, álszenteskedő vádat, hanem Renantól, a francia dekadens íróktól, elsősorban a „parnasszistáktól" kölcsönözték. Ezt a tényt Plehanovnak nemcsak azért kellett leszögeznie, hogy leleplezze az istenkeresők filozofálgatásának ál-eredetiségét, hanem azért is, hogy tisztázza az istenkeresés és az irodalmi dekadencia társadalmi alapját (a kettőnek lényegében egy és ugyanaz a társadalmi alapja).

Az oroszországi dekadencia képviselői az 1905—1907-es forradalom időszakában elég közel állottak a forradalmi körökhöz, a tömegmozgalom ösztönös ereje egy kis időre magával ragadta őket is. Erre spekulált Minszkij, a dekadens és istenkereső, amikor fehérre próbálta mosni a dekadens, a szimbolista és más hasonló irodalmi és társadalmi reakciós csoportosulásokat. Plehanov visszaverte ezeket a kísérleteket. Bebizonyította, hogy az istenkeresés és az irodalmi dekadencia „társadalmi ekvivalense" — a burzsoázia ideológusainak a proletár forradalommal szemben tanúsított ellenséges magatartása, e forradalomtól való félelme. Ez az oka annak, hogy rágalmaikban a proletariátus ideológiáját „nyárspolgárinak" mondják. A burzsoázia ideológusai a kizsákmányolói erkölcs minden szabálya szerint csak a kényelmes és jómódú életre való törekvésüket tartják erkölcsösnek.

Az istenépítők bevallották, hogy vallási hitük szubjektív alapja saját halálfélelmük és halhatatlanság utáni vágyuk. A materialista világnézetet karikírozták, gúnyolódva ráfogták, hogy felfogása szerint az ember helye a természetben „a majom és a bojtorjánlevél között" van (a „halál után a síron növő" bojtorjánra célozva). Plehanov igen szellemesen leplezte le ezeket a szánalmas erőfeszítéseket, amelyek a vallásos világnézet megindokolását célozzák. Megengedem, mondotta, hogy Merezskovszkijnak és másoknak csakugyan nem tetszik a majomtól való származás gondolata és nem szívesen ismerik el majdani egyéni eltűnésük elkerülhetetlenségét. De mennyire függ ettől a dolgok objektív

helyzete? „Hlesztakov azt mondja, hogy neki ennie kell, különben lefogyhat. Ez az argumentuma, mint tudjuk, senkit sem győzött meg."(373. old.) Ugyanennyire nem meggyőzők az istenkeresők érvei sem, amelyek abból indulnak ki, hogy nincs kedvük „a majom és a bojtorjánlevél között" levőknek érezni magukat.

Ezekkel a gyáva és valóban nyárspolgári kísérletekkel, amelyeknek az a céljuk, hogy az igazság elől a vallási hit mögé rejtőzzenek, Plehanov a materialisták világszemléletét állította szembe, akik felismerik a világegyetemmel való kapcsolatukat, a benne való feloldódásuk és egyéni eltűnésük elkerülhetetlenségét és annak szükségét, hogy minél teljesebben, érdekesebben és célszerűbben használják fel életüket a maguk és embertársaik javára. Azt mondja, hogy a szabadság érzése, amely, a halál elkerülhetetlenségének gondolata ellenére, a természet és az ember egységének érzéséből sarjad ki, „homlokegyenest ellentéte a természettől való szolgai függőség ama érzésének, amely Merezskovszkij véleménye szerint úrrá lesz minden lélek felett, ha az nem támaszkodik a vallási tudat mankójára". (379. old.) Plehanov azt bizonyítja, hogy a „szabadság érzése, amelyet az a tudat szül, hogy az ember a természettel egy és rokon vele, és amelyet egy csöppet sem gyöngít a halál gondolata, a lehető legderűsebb, legboldogítóbb érzés"; „akiben él ez az érzés, annak egyáltalán nem ijesztő a halál gondolata, akiben pedig nem él, annak semmiféle »duaszok« és a jövő semmiféle vallása sem verheti ki a fejéből". (Ugyanott.)

Az egyéni halhatatlanság kérdése különösen fontos helyet foglalt el az istenkeresők vallási konstrukcióiban. Ennek jelentős társadalmi alapjai voltak az akkori történelmi helyzetben. „Már Hegel megjegyezte — írta Plehanov —, hogy az ókorban a túlvilági élet kérdése akkor vált rendkívül nagy fontosságúvá, amikor a régi város-állam hanyatlásával megszűntek az összes régi társadalmi kapcsolatok és az ember erkölcsileg elszigetelődött. Valami ehhez hasonlónak vagyunk a tanúi most is. A legszélsőségesebbé vált burzsoá individualizmus oda vezet, hogy az ember úgy kapaszkodik egyéni halhatatlanságának kérdésébe, mint a lét fő kérdésébe." (376—377. old.) A burzsoá társadalom perspektívátlansága, az a körülmény, hogy hiányzik belőle minden eszmény, amely ma-

gával ragadhatná az embert és betölthetné életét, elkerülhetetlenül oda vezet, hogy a burzsoázia ideológusai minden érdeklődésüket a tisztán egyéni, belső élmények területére összpontosítják, s ezért náluk olyan emóciók kerülnek előtérbe, mint a halálfélelem és az egyéni halhatatlanság utáni sóvárgás, az ilyen emóciókból pedig már könnyen kisarjadhatnak mindenféle misztikus tanítások.

Az intelligencia istenkereső és egyéb misztikus hajlamainak forrása, írta Plehanov, abban rejlik, hogy olyan nagymértékben elterjedt a szélsőséges individualizmus az értelmiségnek a munkásosztály forradalmi mozgalmától távol álló vagy vele ellenségesen szemben álló részében. Minthogy nem találnak eleven ügyet, amelyért érdemes volna harcolni, minthogy képtelenek erőiket progresszív irányban hasznosítani, a magányos értelmiségiek elmerülnek saját belső világukban. „Ám a magány tudatát nehéz elviselni. . . S e szellemi magánytól gyötrődő individualisták, minthogy képtelenek megszabadulni magányuk tudatától a bűnös emberiség valóságos földi életével kapcsolatos képzetek segítségével, az ég felé fordulnak, a »közös istent« keresik." (382. old.) S még inkább ezzel foglalkoztak az 1905—1907-es forradalom veresége után, a reakció időszakában, amikor a társadalomban kereslet mutatkozott misztikus gyakorlataikra: a politikai tespedés éveiben a valláskeresés hirdetése rendszerint sikerrel jár az elfáradt, kétségbeesett, állhatatlan emberek körében.

Plehanov engesztelhetetlen, kíméletlen ellenfele volt mindenféle vallási propagandának. Többek között szembeszállt a „kettős igazság" elméletének propagandájával, amellyel az istenépítő Bazarov foglalatoskodott (ez a középkori elmélet ma is igen elterjedt a burzsoá vallásfilozófiai irodalomban).

A vallási dogmákat rég megcáfolták a természettudományok és más tudományok. A vallás védelmezői ugyan továbbra is azt állítják, hogy a tudomány és a vallás nem mond ellent egymásnak, hogy a kettő összeegyeztethető; de amikor a világnézet alapvető kérdéseiben összevetik a tudomány és a vallás adta megoldásokat, s amikor kiderül, hogy ezek a megoldások szöges ellentétben állanak egymással, a vallás védelmezői kénytelenek

új bizonyítékokat keresni hamis vallási tanítások és a tudományos elméletek összeegyeztethetőségének igazolására. Rendszerint éppen ebben van segítségükre a „kettős igazság" hírhedt elmélete, mely szerint a tudományos tételek és a vallási dogmák valahogy különböző síkokon mozognak és ezért nem kerülnek ellentmondásba egymással; egy és ugyanazt a kérdést a tudomány es a vallás állítólag megoldhatja ellentétes módon és ebben mégsem lesz ellentmondás, mert minden attól függ, hogy milyen szemszögből nézzük a dolgot. . .

Boutroux könyvének előszavában az istenépítő Bazarov holmi új és „napjainkra" jellemző dologként tálalta az olvasók elé azt a véleményt, hogy a tudományos elméletek és a vallási dogmák nem összeegyeztethetetlenek, hanem nem összeegyeztetendők, s hogy nincs is miért összeegyeztetni őket, mert „az első és a második terület között a dolog lényegét illetően elképzelhetetlen bármilyen összeütközés vagy ellentmondás". A machista Bazarov számára ez az álláspont teljesen természetes volt: nagyszerűen egybekapcsolódott nála az objektív igazság szubjektív idealista tagadásával. Hogy egy adott tétel mennyire felel meg az igazságnak, azzal egyáltalán nem törődött: a vallás szemszögéből nézve így van, a tudomány szemszögéből nézve meg amúgy, s hogy mi az igazság, az nem fontos. A materialista Plehanov ezt persze semmiképpen sem fogadhatta el, s recenziójában az őt jellemző polemikus hévvel szinte izekre szedte Bazarov előszavát, s ugyanígy Boutroux könyvét is, amely szintén a „kettős igazság" elismerésén alapszik.

Nagy figyelmet fordított Plehanov a vallás másik kifinomult formájának, Lev Tolsztoj tanításának bírálatára is. Ezt a kritikát már érintettük az animizmus kérdésével kapcsolatban. Térjünk hát ki most néhány más oldalára.

Plehanov különösen sokat foglalkozott Tolsztoj vallási tanításának logikia tarthatatlanságával, rámutatva arra, hogy a logikai tarthatatlanság általában minden vallás jellemzője.

Mik a logikai alapjai Tolsztoj istenhitének? — kérdezi Plehanov. Idézi Tolsztojnak erre vonatkozó állításait, s igyekszik behatolni ezek struktúrájába. Lényegében véve Tolsztoj egyetlen érve az,

hogy az istenhit lelki nyugalmat és boldogságot nyújt, a róla való lemondás pedig belső kielégületlenséget idéz elő, nyugtalanságot kelt. Tolsztoj sem a maga egyéni életében, sem a társadalmi életben nem talált semmit, ami megfoghatta, magával ragadhatta volna, ami széppé, érdekessé tehette volna életét; mihelyt azonban hinni tudott istenben és érezte a vele való belső egységet, nyomban minden a helyére került, élete pedig értelmet nyert.

Plehanov ebben a gondolatmenetben feltárta azt a logikai hibát, amely minden vallásra jellemző: „éppen azt tételezi fel bebizonyítottnak, amit be kell bizonyítani: isten létezését". (190. old.) Abból, írta Plehanov, hogy valaki ilyen vagy olyan lelkiállapotban leledzik, olyan következtetés vonható le, amely kizárólag az illetőre, társadalmi létének, nevelésének, szellemi életének feltételeire vonatkozik; de „abból, hogy én csak akkor élek, ha hiszek isten létezésében, még nem következik az, hogy isten létezik: ebből csak az következik, hogy én magam nem tudok istenhit nélkül élni. Ez a körülmény pedig magyarázható neveléssel, szokásokkal stb." (188. old.) S csak ha bebizonyítottnak tekintjük azt, amit még be kell bizonyítani — vagyis isten létezését —, csak akkor lehet a vallás indokoltságának a látszatát kelteni. Más szavakkal: én hiszek, s mivel ez a hit nekem kellemes, ezért igaz is. Az ilyen vallási tanítás tarthatatlansága legalább olyan nyilvánvaló, mint azoknak a keresztény vallási dogmáknak a tarthatatlansága, amelyeket Tolsztoj szétzúzott.

Körülbelül ugyanilyen értékű a vallásnak az az „indokolása" is, amelyet Pfleiderer német tudós nyújtott. A vallás igazi voltát azzal bizonygatta, hogy az igazság eszméjét a boldogság eszméjével, a létet a szükségszerűséggel az ész mindaddig nem tudja kibékíteni, amíg túl nem lép „a sok és a keletkező, a tér és az idő" keretein; ahhoz pedig, hogy megtalálja a lét és a szükségszerűség egységét, az észnek felül kell emelkednie a tér és az idő világán, s az istenség felé kell törekednie, amelyben végül is megtalálja valamennyi ellentét teljes, legmagasabbrendű egységét.

Plehanov joggal gúnyolódott a legmodernebb skolasztikának ezen a kis példáján, és azt írta, hogy Pfleiderer „esze" szemmelláthatóan magán viseli az ésszerűtlenség jeleit.

Tolsztoj vallási tanításában, mint ismeretes, az etikai problémák foglalták el a központi helyet. Plehanov nyomon követte, hogyan oldotta meg ezeket a kérdéseket Tolsztoj, s rávilágított arra, hogy Tolsztojnak ezekre a kérdésekre vonatkozó nézetei lényegében véve tisztán negatívak — azt tanítja, hogy mit nem szabad tenni, de teljesen képtelen bárkit is megtanítani arra, hogyan kell élni, mit kell tenni. Ez a negatív erkölcs hasonlíthatatlanul alacsonyabb fokú annál, amelyet a forradalmárok propagálnak, akik a nép boldogságát állítják első helyre. A „ne állj ellen a gonosznak" tolsztoji elve nem segítheti a népet helyzete megjavításában.

Mégis meg kell jegyeznünk, hogy a tolsztoji tanítás ezen oldalának bírálatában Plehanov nem fordított kellő figyelmet a legfontosabb kérdésre: e tanítás társadalmi és politikai jelentőségére.

A paravoszláv egyház, amikor támadásokat intézett Tolsztoj tanítása ellen és a szószékről a legvadabb átkokat szórta rá, szem elől tévesztette, akár a cári kormány is, hogy a „ne állj ellen a gonosznak erőszakkal" elmélete, Tolsztoj akarata ellenére is, az uralkodó osztályok szempontjából rendkívül értékes elemet tartalmazott: ez a tanítás, ha elterjedt volna a dolgozó tömegek körében, bizonyos fokig gyengítette volna bennük a forradalmi tiltakozás szellemét. Igaz, hogy az akkori viszonyok között a tolsztojizmus nemigen terjedhetett el a nagy tömegek között, de maga az a felhívás, hogy ne álljunk ellen erőszakkal semmiféle gonosznak — többek között a kizsákmányolásnak és a politikai elnyomásnak sem —, felhívás volt a forradalmi harcról való lemondásra. Plehanov nem illette éles politikai bírálattal a tolsztoji tanításnak ezt az oldalát, s lényegében arra szorítkozott, hogy gúnyos kirohanásokat intézett Tolsztoj ellen az általa idézett példákkal kapcsolatban — az anya, aki agyba-főbe veri gyermekét, a veszett kutya, a vérszomjas zulukaffer stb. Ebben részben Plehanov politikai világnézetének mensevik jellege is megmutatkozott. Ismeretes, hogy Plehanov nem mozgósította a munkásosztályt a cárizmus és a kapitalizmus elleni fegyveres felkelésre; nem meglepő hát, hogy nem érdekelte különösebben a „ne állj ellen a gonosznak erőszakkal" elv politikai tartalma.

Hogy mennyire hiányos Plehanovnak a tolsztojizmusról mondott bírálata, ez nyomban világossá válik, ha kritikáját összehasonlítjuk Lenin erre vonatkozó munkáival. Lenin a legnagyobb politikai élességgel és szenvedéllyel bírálta a „ne állj ellen a gonosznak" elvet, mégpedig éppen azért, mert politikailag károsnak és reakciósnak tartotta. Lenin ezt a tanítást Tolsztoj egész vallásfilozófiai rendszerével, utópikus társadalmi nézeteivel összefüggésben vizsgálta. „. . . Napjainkban — írta Lenin — közvetlenül és rendkívül nagy kárt okoz minden olyan kísérlet, mely Tolsztoj tanítását idealizálni, az »ellenállásról való lemondását«, a »Szellemre« való hivatkozását, az »erkölcsi tökéletesedésre« való felhívását, a »lelkiismeret« és az általános »szeretet« doktrináját, az aszkétaság és a kvietizmus hirdetését stb. igazolni vagy szépíteni próbálja." (Lenin Művei. 17. köt. Szikra 1955. 37. old.) Lenin nem szorítkozott Tolsztoj elmélete tartalmának bírálatára, mélyenszántó szociális elemzésnek vetette alá Tolsztoj tanítását, feltárta osztálygyökereit. Rámutatott arra, hogy ebben a tanításban kifejezésre jutott a kapitalista viszonyok előnyomulása által fojtogatott orosz paraszt ideológiája. A parasztnak a kizsákmányoló rendszerrel szemben érzett forradalmi gyűlölete Tolsztojnál e rendszer tényleges alapjainak és a megsemmisítésükhöz vezető utaknak ugyancsak paraszti meg nem értésével párosult. „A hűbéri rendőrállam, a monarchia elleni harc — írta Lenin — nála lépten-nyomon a politika tagadásává vált, fokozatosan a »ne állj ellen a gonosznak« tanához vezetett, s végül eljuttatta odáig, hogy teljesen elfordult az 1905—1907-es évek forradalmi tömegharcától. Tolsztoj harcolt a hivatalos egyház ellen, de ugyanakkor egy új, megtisztított vallást hirdetett, vagyis egy új, megtisztított, rafinált mérget az elnyomott tömegek számára." (Lenin Művei. 16. köt. Szikra 1955. 335. old.) A tolsztoji vallási tanítás társadalmi lényegének ilyen elemzését Plehanovnál nem találjuk meg, ez azonban nem csökkenti a tolsztojizmuson és más vallási tanításokon gyakorolt bírálata értékét.

Más esetekben Plehanov nemcsak a vallási tanítások helytelenségét bizonyította, hanem társadalmi szerepüket is elemezte. Akadnak nála egyebek között igen találó, éles megjegyzések arra

a felfogásra vonatkozóan, hogy a vallás vigasztalást nyújt az embernek, hogy optimista világszemlélethez vezet, hogy szellemileg felvértez.

Bossuet történelembölcseletének példáján Plehanov rámutatott a keresztény tanítás pesszimizmusára, a vallási vigasztalás hamisságára Az ember, írta, a vallásban ugyanolyan vigasztalást talál, mint az italban, vagyis megrészegesedést, kábulatot. Itt kifejezésre juttatja azt a gondolatot, amelyet Lenin még szemléletesebben és még élesebben fejezett ki: „A vallás a szellemi pálinka egy neme." (Lenin Művei. 10. köt. Szikra 1954. 74. old.) (Gondoljunk csak Marxnak arra a híres meghatározására, amely szerint a vallás ópium a nép számára.) Hadd említsük még azt a hasonlatot, amelyet Plehanov Diderot-ra hivatkozva idéz. A vallást mankóhoz hasonlítja, amely persze segítségére van az embernek a járásban; de aki megvan mankó nélkül, jobban közlekedik, mintha mankóval járna. . .

A vallási mankóra, a vallás védelmezőinek állítása szerint, a társadalmi erkölcs fenntartása céljából is szükség van. Tudjuk, hogy a papok mindig erkölcstelenséggel vádolták az ateistákat. Plehanov többször is kitért erre a vádra és bebizonyította teljes alaptalanságát.

Az erkölcs és a vallás, mondja, a társadalmi tudat két különböző formája. Az erkölcs hosszú történelmi időszak alatt nemcsak hogy kapcsolatban állott a vallással, hanem alá is volt rendelve neki. Nem lehet azonban úgy vélekedni, hogy ez a kapcsolat szükségszerű és elkerülhetetlen. Ellenkezőleg, a történelmi fejlődés során az erkölcs kiszabadul a vallás uralma alól és teljesen függetlenné válik. A középkor végén, a feudális társadalomból a kapitalista társadalomba való átmenet során, a harmadik rend ideológusai megszabadítják az erkölcsöt a kereszténység dogmáitól. „A világi és az egyházi arisztokrácia ellen engesztelhetetlen harcba szálló rend ideológusai — mondja Plehanov — következetlenek volnának, ha nem igyekeznének véget vetni annak, hogy a lakosság erkölcsileg a papságtól függjön." Érthető viszont az is, hogy a papságnak, abban a törekvésében, hogy fenntartsa az elmék feletti uralmát, érdeke diszkreditálni az új, világi erkölcsöt. S az olyan

emberek szemében, akik a vallási erkölcs szellemében nevelkedtek, a vallási előírásoktól független erkölcs — merő erkölcstelenség.

A vallási erkölcs elleni harc olykor az ellenkező irányba, esetleg egyenesen amoralizmushoz is vezethet. Előfordul, hogy az erkölcsről szóló új tanítás egyes emberek számára „eszköz lelkiismeretük elaltatására, vagyis arra, hogy erkölcstelen tetteiket önmaguk előtt, sőt olykor mások előtt is igazolják". Ámde nem ez a lényege annak a folyamatnak, amelynek során a vallási erkölcsöt világi erkölcs váltja fel. Ezek mellékes és nem lényeges velejárói a haladó és történelmileg szükségszerű folyamatnak. Emellett „a vallástalanságból fakadó erkölcstelenség" többnyire csak felszíni jellegű és az egyéni magatartás néhány vonásában jut kifejezésre, amelyek nincsenek lényeges befolyással az ember egész erkölcsi arculatára.

* * *

A vallási tanítások plehanovi kritikája a vallás mint társadalmi tudatforma lényegének marxista felfogásán alapul. Plehanov a történelmi materializmus követőjeként és teoretikusaként vizsgálta a vallást. Bírálta Feuerbachot, amiért a vallás kérdéseiben csak „félig materialista". (71. old.) Nagyra becsülte a francia materialisták, köztük Holbach ateista munkáit, de világosan látta azt a jellemző vonásukat, hogy hiányzik belőlük a történelmi szemlélet. Plehanov összehasonlította a francia materialistáknak a vallásra vonatkozó nézeteit a hegeli iskola nézeteivel, s rávilágított arra a nagy előrehaladásra, amelyet az ismereteknek ezen a területén a dialektikus idealizmus képviselői tettek. Az enciklopédisták éppen csak harcoltak a vallás ellen, de igen keveset tettek a vallás tudományos magyarázata érdekében, a hegeli iskola viszont a vallás tudományos vizsgálatára összpontosította erejét. Ez az iskola óriási lépéssel jutott előbbre, bár természetesen nem alkothatta meg a valóban tudományos vallásfilozófiát, mert idealista álláspontón maradt, de mégis utat tört ennek a tudománynak a létrejöttéhez. Ezzel kapcsolatban Plehanov behatóan elemezte az ifjúhegeliánusoknak és Feuerbachnak a vallásra vonatkozó nézeteit.

A német felvilágosítók, az ifjúhegeliánusok elődei, próbáltak valószerű magyarázatot találni a csodákról szóló bibliai legendákra; azt akarták bebizonyítani, hogy azok az események, amelyekről a biblia beszél, valóban megtörténtek, de merőben természeti okokból eredtek. Strauss volt az első, aki szakított ezekkel a kitalálásokkal és arra az álláspontra helyezkedett, hogy a bibliai történetek mítoszok, s azt a feladatot tűzte maga elé, hogy nem magukat azokat az eseményeket magyarázza meg, amelyekről a bibliában szó van, hanem az ezekről az állítólag megtörtént eseményekről szóló mítoszokat.

A francia materialista felvilágosítóktól eltérően, akik szerint a vallást tudatosan, előre megfontolt szándékkal szélhámosok hozták létre buta emberek félrevezetésére, Strauss a vallásban a népi fantázia, a népi „szubsztancia" tudattalan, ösztönös alkotásának eredményét látta. Ezzel a felfogással szembeszállt egy másik ifjúhegeliánus: Bruno Bauer. A mítoszok forrását nem a „szubsztancia" spontán tevékenységében, hanem az „öntudat", a szubjektum, az egyén munkájában kereste. Bauer ily módon egyesíteni próbálta Straussnak és a francia materialistáknak a vallásra vonatkozó nézeteit.

Ellenvetéseik megokolása céljából az ifjúhegeliánusok a legaprólékosabban tanulmányozták a bibliai szövegeket, elsősorban az újszövetséget. Találtak bennük egy csomó ellentmondást, történelmi, földrajzi és egyéb abszurdumot, s ezzel rendkívül súlyos csapást mértek a keresztény dogmatikára, nagy szolgálatot tettek a haladásnak és a tömegek felvilágosításának. Plehanov teljes mértékben elismerte az ifjúhegeliánusok érdemeit, de rámutatott arra, hogy a vallás magyarázásában mégiscsak helytelen, idealista álláspontón maradtak.

Sem Strauss, sem a Bauer fivérek nem voltak képesek megtalálni a „szubsztancia" — vagyis az öntudat — mítoszalkotó tevékenységének okait. Nem is tűztek maguk elé ilyen feladatot: idealisták lévén, a tudatot — a kollektív vagy egyéni tudatot — tekintették annak az utolsó instanciának, amelyig az ideológiai jelenségek elemzése eljuthat.

A következő lépést a valláskutatásban Feuerbach tette meg,

aki a vallás lényegét az ember lényegére redukálta: az emberi fantázia alkotta összes isteni lényekben magának az embernek a tulajdonságai testesülnek meg. Az ember a maga képére és hasonlatosságára teremtette az isteneket, következésképpen az isteneket imádva önmagát imádja. A különféle vallások alapjául szolgáló mítoszokban és legendákban az embernek ez az önistenítése nyilvánult meg. Feuerbach nézeteinek ismertetése során Plehanov rámutatott azok nagy progresszív jelentőségére, de ugyanakkor megállapította, hogy a vallás lényegének kutatásában Feuerbach is megállt a félúton, mert „felemás" materializmusa kizárólag a természetre terjed ki; éppen ezért nem is juthatott el a vallásnak mint társadalmi jelenségnek igazán materialista elemzéséig. Itt az is megmutatkozott, hogy Feuerbach a hegeli idealizmus ellen vívott harcában egyben a hegeli dialektikát is elvetette.

Az ember lényegét ezért Feuerbach változatlan és — mint mondani szokás — önmagával mindig egyenlő valaminek tekintette. Csakhogy különböző vallások vannak — írta ezzel kapcsolatban Plehanov —, s ezek a vallások koránt sincsenek valamilyen örök nyugalmi állapotban; sőt, egyes vallások keletkeznek, mások meg eltűnnek. Vajon érthető-e ez, ha a változatlan emberi lényeg absztrakciójából indulunk ki? Persze, hogy nem; ez csak abban az esetben érthető, ha az ember lényegét történelmileg — mozgásában és változásában — vizsgáljuk. De akkor meg kell találnunk a mozgás alapját, erre pedig Feuerbach nem volt képes: ez az alap az ember társadalmi létének fejlődése, létezése anyagi feltételeinek fejlődése; Feuerbach, aki távol állt a materialista történelemszemlélettől, ezt nem látta és nem is láthatta.

Csak a történelmi materializmus tárta fel a vallásnak mint társadalmi jelenségnek igazi lényegét. A vallás nem önálló lényeg és nem a gyökeres társadalmi változások oka, hanem azok következménye, folyomány, másodlagos valami. „A vallás — egy fantasztikus forma, amelyben az emberek fejében tényleges helyzetük tükröződik." Ezt az általános marxista definíciót Plehanov nagy történeti anyaggal illusztrálja és bizonyítja.

Az ember a fantáziája szülte „felsőbb erőkhöz" való viszonyát

annak a társadalomnak a mintájára alakítja ki, amelyben él. A társadalmi fejlődés korai fokain „az isten és az ember közötti viszonyok . . . nagyon emlékeztetnek a kölcsönös megállapodáson vagy, helyesebben, vérrokonságon alapuló viszonyokra". (292. old.) Később, amint a társadalomban megszilárdulnak a hatalmi és alárendeltségi viszonyok, „az ember egyre inkább isten alattvalójának érzi magát". Ez az alárendeltség a despotikus államokban éri el csúcspontját. „A keleti despoták alattvalói a fő isteneket keleti despoták képében ábrázolták, a görög Olümposzon meg olyan viszonyok uralkodtak, amelyek nagyon emlékeztetnek a hőskor görög társadalmának berendezésére." (Ugyanott.) Az embereknek a földöntúli életről és a „mennyek országáról" alkotott összes képzetei tényleges társadalmi viszonyaik torzképét mutatják. A patriarchális család istenei isten-ősök. Az osztálytársadalom és az állam létrejöttével az istenek mennyei uralkodókká és mennyei bírákká lesznek. A fölföntúli élet, ahogy ezt a legkülönbözőbb népek és korok hivői elképzelik, csak folytatása a földi életnek. „Az egyiptomi paraszt meg volt győződve arról, hogy őt a túlvilágon is kényszeríteni fogják csatornaásásra és -tisztításra." (288. old.) Ősi orosz karácsonyi énekek elmondják, hogy „isten járja az udvart, előkészíti az ekét és az ökröket", hogy „előkészíti a lovakat, jár a pajtában, rakja a kévéket három sorba, a búzát négybe, méhészkedik és sört főz". Az ilyen elképzelések, állapítja meg Plehanov, kétségtelenül földműveléssel foglalkozó nép tudatában keletkeztek. Vadásztörzseknek mások az elképzeléseik, mások a hiedelmeik, s ezek vadászéletüket, az ő termelési és más társadalmi viszonyaikat tükrözik. E viszonyok változásával változnak képzeteik is.

Rendkívül bonyolult az a folyamat, amelynek során a társadalmi lét fantasztikus tükröződésre lel a vallási képzetekben és hiedelmekben. Ennek kutatása során Plehanov nem dobja egyszerűen félre a materialista történelemszemlélet ellenfeleinek nézeteit, hanem alaposan elemzi őket. Például, bizonyos Kudrin azt az ellenvetést tette a történelmi materializmussal szemben, hogy gyakran a társadalmi fejlődés más-más fokán álló népek egy és ugyanazt a vallást követik; ezeknek a népeknek a társa-

dalmi léte különböző, tudatuk mégis azonosnak bizonyul. Plehanov erre azt válaszolja, hogy a tudat „ azonossága" itt csak látszólagos. Valójában „egy és ugyanaz" a vallás ilyen esetekben korántsem egy és ugyanaz — tartalma a történelmi fejlődés során változik, éppen „az illető vallást követő népek gazdasági fejlődésének foka szerint". (G. V. Plehanov Művei. VII. köt. 60. old., oroszul.)

A vallásról mint a társadalmi tudat formájáról szóló marxista tanítás indokolása és népszerűsítése során Plehanov bírálta azokat a burzsoá tudósokat, akik e kérdés idealista megoldásának különféle változatait ajánlották. Az egyik ilyen variáns Buckle angol szociológustól ered, aki azt állította, hogy a vallások fejlődésének folyamatában a legfontosabbak a földrajzi tényezők. Így például Buckle azt írta, hogy Olaszország és a Pireneusi félsziget lakosságának vallásosságát a földrengések és a vulkanikus kitörések magyarázzák, amelyek itt gyakoribbak és rombolóbb erejűek, mint másutt. Plehanov meggyőzően megcáfolta ezt magának Buckle-nak a példái alapján. Ezeknek az országoknak az éghajlata és általában földrajzi viszonyai hosszú időn át nem változtak, vallásaikban mégis lényeges változások mentek végbe, akárcsak a papság helyzetében is. Ha például Buckle-t követve azt valljuk, hogy a pápaság kivételes helyzete az olaszok vallásosságán alapszik, amely viszont az ország földrajzi viszonyaiban gyökerezik, akkor érthetetlen, mi az oka annak, hogy a pápaság hatalma és tekintélye Olaszországban hol csökkent, hol meg ismét növekedett. S még kevésbé érthető, mondja Plehanov, az a körülmény, hogy a pápáknak rendszerint éppen Róma népe okozott kellemetlenségeket, olykor még el is űzve isten földi helytartóját rezidenciájából és arra kényszerítve őt, hogy idegen országokban keressen menedéket. Ilyen esetekben a pápát általában nem-olasz országok népei ültették vissza a trónra, holott ezek Buckle elmélete szerint a földrajzi viszonyoknál fogva kevésbé istenhivők, mint az olaszok.

Plehanov erélyesen visszaverte a burzsoá tudósoknak olyirányú próbálkozásait is, hogy a népek faji sajátosságaiban leljék meg a vallási jelenségek megismerésének kulcsát. Elítélte azokat a

tudósokat, akik „mindmáig szeretnek rasszbeli tulajdonságokra hivatkozni, valahányszor egyik-másik nép vallási tanításaiban olyan sajátosságokba ütköznek, amelyek eredetét nem könnyű feltárni". (105. old.) Ámde Plehanov nem fejtette ki eléggé teljesen érveit. A burzsoá valláskutatók rasszista mesterkedéseivel azt a tételt állította szembe, hogy teljesen különböző jellegű vidékeken élő vademberek és barbárok vallásai eredetileg hasonlítottak egymáshoz. (Ugyanott)

Feltétlenül szembetűnik, hogy ez a nézet a legjobb esetben is kétes. Plehanovnál úgy alakult ki, hogy lelkes követője volt Tylor animista elméletének, amely szerint a vallás eredeti formája valamennyi törzsnél és népnél csak az animizmus lehetett. De maga Plehanov hangsúlyozta, hogy a vallási hiedelmek jellege, köztük az ősi vallásoké is, függ a népek és a torzsek életmódjától, foglalkozásától, termelésük jellegétől és termelési viszonyaiktól. Itt nem a különböző törzsek hitének egyformaságáról vagy eredeti hasonlóságáról kell beszélnünk, hanem a változatosságról, amelynek alapja e törzsek életmódjának sokfélesége.

Ami a földrajzi tényezőnek a vallási hiedelmek fejlődésében betöltött szerepét illeti, Plehanov ezzel kapcsolatban azt mondja: „A tudomány csak nyerne vele, ha elvetné mindezeket a kódos és »hipotetikus« elmélkedéseket a földrajzi környezetnek az »emberi szellem« egyik vagy másik tulajdonságára gyakorolt közvetlen befolyásáról, és mindenekelőtt arra törekedne, hogy megállapítsa, milyen mértékben hat ez a környezet a termelőerők fejlődésére és a termelőerők révén a népek egész *társadalmi* és *szellemi*, egyszóval történelmi fejlődésére." (105—106. old.)

Erre a körülményre, ha csak röviden is, de ki kell térnünk. Ismeretes, hogy életének mensevik szakaszában Plehanov olykor a „földrajzi" materializmus hibás álláspontjára helyezkedett, amely szerint a termelőerők fejlődését annak a földrajzi környezetnek a sajátosságai határozzák meg, amelyben a társadalom él. Plehanov itt eltért attól a marxista tételtől, amelyet korábbi műveiben maga is nemegyszer megfogalmazott és népszerűsített, s amely szerint a földrajzi környezet által a társadalomra gyakorolt hatás foka és ennek a hatásnak a jellege maga

a termelőerők fejlődésének színvonalától függ; következésképpen, nem a földrajzi környezetet kell a társadalmi fejlődés meghatározó tényezőjének tekinteni, hanem a termelőerőket, azok színvonalát. A fenti idézetben még nem jelentkezett Plehanov későbbi „földrajzi" materializmusa. Szembeszáll annak az elméletnek a híveivel, amely szerint a földrajzi környezet közvetlen hatással van az ideológiára, s leszögezi, hogy amennyiben az valóban hat a társadalmi tudatra, csak a termelőerők révén hat rá, s azt ajánlja a tudósoknak, állapítsák meg, milyen mértékben hat a földrajzi környezet a termelőerőkre.

Ebben a kijelentésben nincs semmi, ami ellentmondana a történelmi materializmusnak. Más kérdés, hogy milyen mértékű a szóban forgó hatás. Plehanov később eltúlozta ezt a hatást, s így esett bele a „földrajzi" materializmussal kapcsolatos hibába.

* * *

A vallásos hiedelmek keletkezésének és fejlődésének konkrét kérdéseit Plehanov a történelmi materializmus álláspontjáról kiindulva igyekezett megoldani.

Itt tisztáznunk kell egyik megállapítását. Közvetlenül felveti a kérdést: miképpen keletkezik az emberben a természetfeletti erők létezésébe vetett hit? — s így felel: „Ez igen egyszerű. Ez a hit a tudatlanságból fakad." (130. old.) Ha csak ezekből a szavaiból ítélnénk, azt mondhatnánk, hogy nézetei semmiben sem különböznek a XVIII. századi francia felvilágosítók által a vallás eredetének kérdésére adott lapos racionalista válaszoktól. Valójában azonban Plehanov sokkal bonyolultabb és mélyrehatóbb fejtegetésekkel próbálta ezt a kérdést tisztázni.

Amikor Plehanov Lütgenaunak a vallás eredetére vonatkozó nézeteit bírálja, lényegében Max Müller angol filológus és vallástörténész naturalista elméletével száll vitába, amelyet Lütgenau népszerűsített. E szerint az elmélet szerint a vallás mítoszokból keletkezik, a mítoszok pedig bizonyos nyelvi félreértésből erednek. Az ősemberre erős emocionális hatással vannak a természet jelenségei: elnevezi ezeket, s később a félelem, az elragadtatás, a hódo-

lat érzésének hatására hozzászokik ahhoz, hogy ezeket az elnevezéseket élőlények neveiként használja. Plehanov elveti ezt a magyarázatot. Nem hajlandó a vallás eredetének kulcsát a filológiában keresni, s azt tanácsolja Lütgenaunak, fordítson kellő figyelmet „a technológiára, vagyis arra, hogy milyen módon alakul át a mitológia a termelőerők fejlődésének, az ember természet fölötti hatalma növekedésének következtében". (156. old.)

A „mitológia átalakulásának" fő okát Plehanov a termelőerők fejlődésében, az embernek a természet fölött gyakorolt hatalma növekedésében látja. De a mitológiának, s általában a vallási képzeteknek a keletkezését magát az animista elmélet szellemében magyarázta.

Számára a vallás eredete egyértelmű az animizmus eredetével. E szerint a felfogás szerint elegendő, ha a második problémát tisztázzuk, s akkor az első önmagától oldódik meg. Az animizmus eredetéről Tylor igen egyszerűen vélekedett: a filozofáló vadember felfigyel belső életének furcsa jelenségeire, különösen az álmokra. Ezek a jelenségek, éppúgy mint az eszméletlenség, a halál stb. is, azt a gondolatot ébresztik az emberben, hogy testében él valamilyen láthatatlan alterego, amely képes elhagyni a testet és abba visszatérni, — más szavakkal, a lélek. A testtől különválasztható lélekről alkotott képzet nyomán a továbbiakban képzetek születnek a környező világban élő szellemekről, a szellemek pedig az emberek tudatában istenekké válnak. Plehanov sehol nem mondja, hogy nem ért egyet Tylorral a vallás eredetének kérdésében, sehol sem bírálja ezt az idealista koncepciót, de van okunk feltételezni, hogy ez nem elégítette ki, és hogy keresett olyan megoldást, amely megfelel a történelmi materializmusnak. Ámde ezt a megoldást Plehanovnak nem sikerült megtalálnia.

S ha Plehanov az animizmusról szólva ezt a terminust a legtöbb esetben a vallás szinonímájaként használta is, a vallás eredetének kérdésére rátérve a Tylor-féle „vallás-minimum" terminust mégiscsak szűk meghatározásnak tekintette. „Kezdetben az ilyen vallásnak (mármint a szellemekbe vetett hitnek. — *I. K.*) semmi hatása sincs az emberek cselekedeteire, s akkor jóformán semmi

jelentősége sincs a társadalmi fejlődés »tényezőjeként«; éppen ezért vallásnak is csak igen lényeges fenntartásokkal nevezhető." (157. old.) Kitűnik, hogy az animizmus még nem volt vallás; „a szó tágabb és persze sokkal pontosabb értelmében vett vallás valóban csak akkor keletkezik, amikor a társadalmi ember istenben vagy az istenekben szankciót kezd keresni erkolcséhez vagy általában cselekedeteihez és intézményeihez". (Ugyanott.) Itt Plehanov ellentmondásba keveredik saját megállapításaival, amelyek szerint a vallás és az erkölcs egyáltalán nincsenek egymással megbonthatatlan kapcsolatban, s az erkölcs korábban keletkezett, mint a vallás.

S úgy látszik, Plehanov lényegében itt is ilyesvalamit állít: eredetileg az animista képzetek és hiedelmek semmiféle kapcsolatban sincsenek az erkölccsel, később ez a kapcsolat kialakul. De itt egyetért azzal, hogy az ilyen képzetek csak feltételesen, „igen lényeges fenntartással" nevezhetők vallásiaknak. A vallás tehát, „a szó... pontos értelmében", véleménye szerint, csak akkor keletkezik, amikor az erkölcs természetfölötti szankciót nyer. Ez nem mozdítja elő a vallás eredetének tisztázását.

Valójában az a helyzet, hogy a természetfölötti erőkről alkotott mindenfajta elképzelések, akár animisták, totemisták vagy mások, elkerülhetetlenül kihatnak az emberek tevékenységére, magatartására. Amikor a primitív ember szilárdan hitt a természetfölötti erőkben, szükségképpen a mindennapi életben is számolt fantáziájának szüleményeivel — azzal, hogy a természetfölötti erők hatással lehetnek életére és boldogságára. A vallási képzeteknek tehát kezdettől fogva társadalmi szerepük volt — mégpedig feltétlenül reakciós szerepük, minthogy helytelen irányba terelték az embert a természettel vívott harcában. Ily módon elveszti jelentőségét a primitív vallás „szűk" és „pontos" meghatározása közötti mesterkélt különbségtétel. Más kérdés, hogy milyen körülmények befolyása alatt keletkeztek a vallási képzetek és milyen volt eredeti formájuk. Plehanov műveiben sok érdekes és mély gondolatot találunk erről a kérdésről.

Mindenekelőtt meg kell jegyeznünk, hogy igaza volt Bogdanov ellen folytatott vitájában, aki azt állította, hogy a vallás csak

a „tekintélyuralmi" társadalomban jön létre, mert az uralom és az alávetettség viszonyát az ember csak ezen a fejlődési fokon tudja elképzelni, hogy ezután ezt a maga tudatában kiterjessze a természetre. Plehanov nagy etnográfiai anyaggal bizonyította, hogy napjainkban sok olyan törzsnek és népnek van vallása, amely még nem lépett ki az osztálytársadalom előtti szakaszból. A vallás az osztálytársadalom előtti őstársadalomban keletkezett. Bogdanov elmélete ellentmond a tényeknek, s Plehanov megcáfolta.

Az ősi vallási hiedelmek forrását Plehanov az őstársadalom termelőerőinek állapotában keresi. A termelőerők alacsony fejlettségi foka az oka annak, hogy az ember csak nagyon kismértékben tudja befolyásolni a természetet és hogy a természetről gyérek az ismeretei. „S minél szegényesebb az elmélete, annál inkább hajlamos a fantázia segítségével magyarázni azokat a jelenségeket, amelyek valamilyen oknál fogva magukra vonják figyelmét." (261. old.) A fantázia alapja az analógia. Anyagául az ismert szolgál: az ismeretlent valamilyen vonatkozásban ezzel teszik egyenlővé, sőt ezzel azonosítják. A primitív ember csak az ismert jelenségek analógiájára mondhatott ítéletet a természet előtte ismeretlen jelenségeiről. A legjobban saját belső világát ismerte. Nem csoda hát, hogy minden jelenséget, amely megragadta képzelőerejét és felkeltette kíváncsiságát, saját élményeinek analógiájára magyarázott. Így a természet tárgyait és jelenségeit felruházta emberi tulajdonságokkal: akarattal, haraggal, örömmel, szeretettel stb. Így alakul ki az animizmus, az az elképzelés, hogy a természet valamennyi tárgyának és jelenségének lelke van — az emberéhez hasonló lelke.

Plehanov e gondolatmenete nincs teljes logikai összhangban saját nézeteivel. Sokszor — például amikor nagy etnográfiai és történelmi anyagot használ fel — azt bizonygatta, hogy az ősi vallási képzetnek nem antropomorf, hanem zoomorf jellegük volt, hogy az ősi szellemek és istenek az emberek képzeletében nem emberek, hanem állatok formáját öltötték. Csak a vallás fejlődése során, mondja Plehanov, alakulnak át a zoomorf képzetek antropomorf képzetekké, s ekkor, többek között, a zoomorf totemek önálló istenségekből az istenség attributumaivá válnak.

De ha ez így van — s minden bizonnyal csakugyan így van —, akkor nem igaz az, hogy azok az analógiák, amelyek az ősembert elvezették a természeti jelenségek vallási magyarázatához, szükségképpen csak az ember belső világából indulhattak ki. A primitív vadász, akinek állandóan vadállatokkal volt dolga, e téren szerzett ismereteit felhasználhatta arra, hogy analógia alapján ítéletet alkosson az előtte érthetetlen jelenségekről. A hegyeket, a tengert, a napot és a természet más tárgyait és erőit tigrisnek, farkasnak vagy más vadállatoknak képzelhette. Innen pedig már egyenes út vezet azokhoz az elképzelésekhez, hogy vannak természetfölötti kapcsolatok és törvényszerűségek, hogy titokzatos belső rokonságban állnak egymással olyan tárgyak, amelyeknek látszólag semmi közük egymáshoz. Ezek szerint nem feltétlenül minden esetre érvényes az ősi vallási képzetek animista jellegére vonatkozó Tylor-féle séma.

Itt nem vizsgálhatjuk meg részletesen a vallási képzetek eredeti formájának kérdését, már csak azért sem, mert a marxista elméletben még nem találtak rá általánosan elfogadott megoldást. A szovjet vallásellenes irodalomban hosszú ideig a vallás eredetének animista elmélete uralkodott, s ez nem kismértékben annak tudható be, hogy Plehanov ezt az elméletet támogatta. Most, úgy látszik, speciális tanulmányokban és vitákban kell majd foglalkozni ezzel a kérdéssel. De annyi bizonyos, Plehanov megoldása nem tekinthető véglegesnek — annál kevésbé, mert nem teljesen következetes.

A totemizmus jelentős helyet foglal el a primitív vallási hiedelmek fejlődésének Plehanov által felvázolt képében. A kutató rávilágít ennek a kultusznak temelési alapjaira, a primitív ember gazdasági életében betöltött szerepére. Többek között azt látjuk, hogy a totemizmus bizonyos mértékben befolyásolta az állatok háziasítását. Plehanov a totemizmusnak mint vallási rendszernek történelmi sorsát is vizsgálta. A totemizmus eltűnésének okait az anyagi élet feltételeinek megváltozásában kereste. Amilyen mértékben az emberek állatokat szelídítettek és ezeket felhasználták munkájukban, egyre szűkült a totemizmus talaja: az emberek mindinkább felismerték az állatokkal szembeni fölényüket.

Az őstársadalomban az ember nem állította szembe magát a környező világgal — többek között az állatvilággal. Ebben a fejlődési szakaszban gyakran még egyik vagy másik állathoz hasonlította magát — ez a totemista kultusz egyik eleme. „De amikor az ember az ökrot az eké elé, illetve a lovat a szekér elé fogja, akkor már nem egykönnyen tételezhetünk fel nála nagy hajlamot az állathoz való hasonulásra" (281—282 old.) A földművelésre való áttérés során fokozatosan eltűntek a totemizmus anyagi-gazdasági feltételei. Mindamellett természetesen még igen hosszú ideig fennmaradtak a totemista kultuszok csökevényei. Ennek bizonyítására Plehanov példákat idéz az ógyiptomi vallásból, amelyben a totemista kultuszok elemei fejlett földművelés mellett is fennmaradtak.

A mágia és a vallás közötti viszony és a mágiának az ősi vallásban betöltött szerepe kérdésében Plehanov nem határolja el magát elég élesen Frazer angol etnográfustól és vallástörténésztől, aki ebben a kérdésben kétségtelenül helytelen álláspontot foglalt el. Frazer azt állította, hogy a mágia nem tekinthető vallási jelenségnek, és hogy közelebb áll a tudományhoz, mint a valláshoz. Azzal érvelt, hogy az emberek mágikus szertartásaik végzése során a természeti jelenségek törvényszerűségéről alkotott képzetekből indulnak ki: e törvényszerűség folytán a mágikus szertartásoknak automatikusan bizonyos eredményekre kell vezetniük; a vallás ellenben nem ismer el törvényszerűséget — az isteneket nem korlátozzák a törvények. Plehanov kifejti Frazernek ezt a véleményét, és erre a következtetésre jut: „Ebben sok az igazság. A mágia ellentétes a vallással abban az értelemben, hogy a vallásos ember a természeti jelenségeket egy szubjektum (szellem, isten) akaratával magyarázza, míg az az ember, aki a mágia segítségéhez folyamodik, igyekszik feltárni azt az objektív okot, amely ezt az akaratot meghatározza. A Frazer által megállapított ellentét egyrészt a vallás, másrészt a mágia meg a tudomány között nem más, mint a jelenségek magyarázatának szubjektív és objektív módszere közötti ellentét."(266. old.) Ez persze tévedés. A mágia nem ellentéte a vallásnak és a legkevesebb köze sincs a jelenségek magyarázatának objektív módszeréhez. A mágikus

szertartások, amelyek a vallás szerves elemét alkotják, éppen abból a vallási elképzelésből indulnak ki, hogy a természeti és a társadalmi jelenségek alá lehetnek rendelve természetfolotti „torvényszerűségeknek". A mágia kivétel nélkül valamennyi vallás vallási kultuszának lényege. Tehát semmi okunk sincs arra, hogy ezt különválasszuk a vallástól és a tudománnyal egy kategóriába soroljuk.

Plehanov lényegében ezen az álláspontón is volt, minthogy további fejtegetései során ténylegesen elvetette Frazer koncepcióját. Azt mondja, hogy „a tudomány és a mágia kozott roppant lényeges különbség van" (ugyanott), mert a tudomány feltárja a jelenségek okozati összefüggését ott, ahol a mágia megelégszik egyszerú eszmetársítással, „nem különboztetve meg eléggé világosan azt, ami az ember fejében végbemegy, attól, ami a valóságban történik." (Ugyanott.) S ellentétben Frazerrel, aki azt tartotta, hogy a vallás felváltja a mágiát, Plehanov kijelenti: „A mágiát kiegészíti az animizmus; az animizmust kiegészíti a mágia. Ezt lépten-nyomon tapasztalhatjuk minden vallásban." (267. old.)

* * *

Plehanov már a primitív animizmusban annak a reakciós elvnek a megnyilvánulását látta, amely a társadalom egész története során fékezi annak előrehaladását. Az animizmus, írta, mítoszok segítségével elégíti ki a jelenségek okozati összefüggését kutató ember kíváncsiságát; csakhogy a szellemekbe vetett hit nem noveli a természet fölötti hatalmát. „Az embereknek csak olyan mértékben sikerül novelniük a természet folotti hatalmukat, amilyenben felismerik a jelenségek torvényszerű összefüggését. A természeti jelenségek bizonyos területére vonatkozó tudományos felfogás teljesen kizárja a vele kapcsolatos animisztikus felfogást." (237. old.) A materialista világszemlélet nyújt helyes tájékozódást a világban, s ez fegyverzi fel az embert a természet elleni harcban. Mindamellett az idealizmus és a vallás évezredek óta

rendkívüli szívósságról tesz tanúságot — olyannyira, hogy „napjainkban... az idealizmus teljesen uralomra jutott". (Ugyanott.)

Az idealizmus uralmán Plehanov nyilván azt a körülményt érti, hogy a burzsoá országok hivatalos egyetemi filozófiája tüntetően propagálja az idealista („animista") nézeteket és ugyanolyan tüntetően lenézi a materializmust. Persze ez az uralom merőben formális. A modern tudományban lényegében véve nem az idealizmus, hanem a materializmus uralkodik, függetlenül attól, hogy tudatos-e a kutatóknál ez a materializmus, vagy csak spontánul irányítja tevékenységüket. Ennek ellenére az a kérdés, hogy mi az oka az idealista és a vallási nézetek szívósságának, mit sem veszít jelentőségéből.

E szívósság egyik okát Plehanov abban látja, hogy a természettudomány és a társadalomtudomány lassú ütemben fejlődött és ezért a természet és a társadalmi élet sok jelenségére igen hosszú ideig nem találtak tudományos magyarázatot. A másik ok, véleménye szerint, abban rejlik, hogy „a vallás szentesíti azt az erkölcsöt, amely az adott társadalomban kialakult, s ugyanígy a társadalom valamennyi többi »tartópillérét« is". (240. old.) Érdekes példákat hoz fel arra, hogy Manu törvénykönyve miképpen szentesíti a társadalom osztálytagozódását, s ezt az általános következtetést vonja le: a vallás, azáltal, hogy szentesíti a kizsákmányoló rendet, jelentős konzervatív erővé válik. Az adott társadalom uralkodó osztályának előnyös, ha támogatja a vallási hitet, amely szentesíti és igazolja az ő uralmát; ezért ennek az osztálynak az ideológusai mindent elkövetnek, hogy a vallást terjesszék és ellenségeit szétverjék.

Ezek az ideológusok korántsem mindig őszinték. Afféle filozófiai képmutatás kisebb-nagyobb mértékben a kiszákmányoló osztályok valamennyi ideológusára jellemző. De van idő, amikor erre „már-már úgy tekintenek, mint a gondolkodó ember kötelességére a »tisztességes« társadalommal szemben". (241. old.) Az a filozófiai képmutatás, amelyről Plehanov itt beszél, nem más, mint amolyan „ezoterikus" ateizmus és materializmus, amelyet a beavatottak szűk körének, a szabadgondolkodás kifinomult ínyencei ízlésének szánnak. Ismeretes Voltaire-nek az a megjegy-

zése, hogy ha isten nem volna, fel kellene találni; ismeretesek azok az anekdoták, amelyek szerint vendégei csak szolgái távollétében beszélgethettek filozófiai ateista kérdésekről stb. Az „ezoterikus" ateizmus, állítja Plehanov, azokban az átmeneti időkben terjed el, amikor a fiatal kizsákmányoló osztályban, amely éppen magához ragadta a hatalmat, „még nem csillapult le a harcban felkorbácsolt szellem nyugtalansága". (Ugyanott.) A „szellem nyugtalansága" szabadgondolkodást és haladó, materialista eszméket szül, de azért óvatosan mindig számol a néppel, a kizsákmányolt dolgozó tömegekkel. Az „ezoterikus" ateizmus aztán fokozatosan eltorzul. A „szellemi arisztokrácia" szempontjából ez az ateizmus magában rejti azt a veszélyt, hogy a tömegek előbb-utóbb megismerik a helyes gondolkodásmódot. „A társadalmi rendet sokkal jobban sikerül majd biztosítani, ha ezek az ideológusok lemondanak az ilyen ezoterikus felfogásról és képmutatástól mentes békét kötnek a »pozitív vallással«" — jegyzi meg gúnyosan Plehanov. (243. old.) S csakhamar valóságos hadjárat indul a materializmus és az ateizmus ellen.

„Klasszikus" formában ez Angliában ment végbe, ahol a burzsoázia a XVII. században a szubjektív idealizmus nagy képviselőit — Berkeleyt és Hume-ot — mozgósította a materializmus ellen. Az előbbi teljesen nyíltan megmagyarázta filozófiájának feladatait: szét kell rombolnia az anyag fogalmát, hogy kihúzza a talajt a materialista filozófia alól és megvédje a vallás alapjait. Ugyanerre törekedett Kant is, igyekezve „háttérbe szorítani a tudást, hogy helyet adjon a hitnek". Minderre csak azért volt szükség, hogy felfrissítsék a kizsákmányoló társadalmi rend ideológiáját.

A vallásnak mint e rend ideológiai támaszának kisegítő szerepét Plehanov az orosz történelemből vett anyag alapján eléggé megvilágította.

Mindamellett Oroszországban a pravoszláv egyház, akárcsak Nyugaton a katolikus egyház is, olykor ellenzékbe került a világi hatalommal szemben; erre azonban csak akkor került sor, amikor az utóbbi fenyegette az egyház önző érdekeit. Ilyen esetekben az egyházi emberek a bibliában és az „egyházatyák" írásaiban

kutatták az adott esetre ráillő szövegrészeket, amelyek leleplezik Baal bűnös szolgáit, és óva intették őket az egyházzal való viszonyuk további kiélezésétől, amely nemcsak túlvilági kárhozatot hoz rájuk, hanem sokszor evilági kellemetlenségeket is — a nép között folyó egyházi agitációt a „bűnös" földi fejedelmek ellen.

A vallás és az egyház reakciós jelentősége nemcsak politikai téren mutatkozott meg. Plehanov rámutat arra, hogy Oroszország történetében a pravoszláv egyház hatalmas kultúrellenes erő is volt. Már Borisz cár korában megindult a mozgalom a többi országgal való kulturális kapcsolatért; ezt a haladó mozgalmat a pravoszláv egyház teljes fegyverzetben fogadta. A vallás szentesítette a más népekkel szembeni ellenségeskedést. Ez volt egyik oldala a reakciós társadalmi szerepének.

I. A. Kriveljov

A VALLÁSRÓL

〈...〉 Mi is a lényege Gleb Uszpenszkij felfedezésének? 〈...〉 Régebben a tobbi narodnyikhoz hasonlóan a paraszti élet minden oldalát a parasztok érzelmeivel, fogalmaival és eszményeivel magyarázta. S ma már tudjuk, hogy az ilyen magyarázat folytán sok minden megmagyarázhatatlan és ellentmondásos maradt elótte.

A fent említett „véletlen korülmény"[1]* arra késztette, hogy éppen az ellenkező módon járjon el, vagyis hogy a népi élet formáiban keresse a népi fogalmak és eszmények kulcsát, a népi élet formáinak eredetét pedig „a foldművelő munka feltételeivel" próbálja magyarázni. Ezt a kísérletet jelentős siker koronázta.

A paraszt életét és világszemléletét, amely valamikor sotétnek, ellentmondásosnak, tartalmatlannak és értelmetlennek tűnt fel előtte, egyszerre csak „csodálatosan harmonikusnak" és kovetkezetesnek látta. „Amint a foldművelő munkát tettem a paraszti élet — családi és kozosségi élet — egész szervezetének alapjává, amint próbáltam mélyebben behatolni ebbe a munkába, megmagyarázni magamnak sajátosságait és a vele megbonthatatlan kapcsolatban álló emberre gyakorolt hatását, egyre világosabban láttam e harmónia nagyságát és megalapozottságát" — írja Uszpenszkij. Kitűnt az is, hogy a foldműves munka sajátosságaiban nemcsak a paraszti család és kozosség rendje lel magyarázatot,

---

* A szerkesztői jegyzeteket lásd a kotet végén. — *Szerk.*

hanem a paraszt évszázadokon át próbára tett birkatürelme, vallási nézetei, a kormányhoz és végül még magukhoz a narodnyik urakhoz való viszonya is.

Földművelő munkájánál fogva a paraszt teljes mértékben függ az előtte érthetetlen és látszólag teljesen véletlenszerű természeti jelenségektől. A természet „megtanítja arra, hogy tisztelje a hatalmat, mégpedig a korlátlan, sajátszerű, végtelenül szeszélyes és lelketlenül kegyetlen hatalmat". S a paraszt „tud tűrni, gondolkodás nélkül, tűrni magyarázat keresése nélkül, ellenkezés nélkül. A gyakorlatból ismeri ezt a kifejezést, saját bőrén ismerte meg, olyannyira, hogy valóban nem lehet többé-kevésbé pontos határt szabni ennek a tűrésnek".

Magától értetődik, hogy a paraszt megszemélyesíti a természetet, amelynek véletlenszerűségei az ő szemében „az istenben összpontosulnak". „Szilárdan, rendíthetetlenül" hisz istenben és „szinte kézzelfogható közelségben érzi". Imádkozik hozzá, hogy megnyerje kegyét, bár egyetlen imát sem tud rendesen elmondani. Gleb Uszpenszkijnak sikerült egy alkalommal igen érdekes hitvallást hallani. „Hiszek az egy atyaúristenben — tanította egy paraszt ismerőse, Ivan Jermolajevics, a fiát —, az égben is, a földben is. Amely látható-láthatatlan, hallható-hallhatatlan. Pontius Pilátus által megváltottál... s aztán isten tudja, mit mondott még", jegyzi meg a szerző. Ez az egész nagyon képtelen és értelmetlen, de szükségszerű, elkerülhetetlen és csakugyan igen „harmonikus". A vallási babonát természetszerűen magával hozza a parasztnak a természethez való viszonya, a „földművelő munka sajátossága". A paraszt gondolatait rabságban tartja a föld és a természet „hatalma". Gondolatai legfeljebb odáig juthatnak el, hogy létrehoz valamilyen „racionalista" szektát, de sohasem emelkedhet fel a természet egyedül helyes, materialista felfogásáig, *az embernek a föld fölött gyakorolt hatalma* fogalmáig ⟨...⟩

L. I. MECSNYIKOV KÖNYVÉRŐL

⟨...⟩ Milyen okok hatására megy végbe az emberi társadalmak belső fejlődése? Mi az oka annak, hogy egyes torzsek szinte teljesen mozdulatlanok maradnak, mások viszont nagy kiterjedésű államtestekben egyesülnek, amelyekben megindul a politikai élet, létrejon a tudomány, az irodalom, az iparművészet meg a szépművészet, nagy termelőerők fejlődnek ki — egyszóval kialakul mindaz, amit civilizációnak nevezünk? S mi az oka annak, hogy a civilizáció hordozói a különböző korokban más-más népek? Mi az oka annak, hogy egy bizonyos történelmi korszakban a civilizáció fő erői egy bizonyos helyen vagy bizonyos helyeken összpontosulnak, hogy később újabb területet foglaljanak el, amelynek elsőségét azután újabb vetélytársak elvitatják? Mi az oka annak, hogy a civilizáció súlypontja a Nílus, a Tigris és Eufrátesz partjairól Görögországba és Rómába, majd Közép-Európába helyeződött át, ahonnan maholnap alighanem Észak-Amerikába fog áttevődni? Van-e valamilyen törvényszerűség ebben a látszólag rendkívül szeszélyes folyamatban? Végül pedig — s ez talán a legérdekesebb — tulajdonképpen nem is olyan jó minden a civilizált országokban sem. A történelmi fejlődésnek igen nagy az ára. Ez a fejlődés — legalábbis bizonyos időre, és tisztában kell lennünk vele, hogy igen hosszú időre — a társadalomnak osztályokra és rendekre való bomlásához, a kiváltságosak maroknyi csoportjainak uralmához, a néptomegek elnyomásához, az egyén lealázásához, s gyakran a zsarnokság leggyalázatosabb, legundorítóbb megnyilvánulásaihoz is vezet. Mi kergeti hát az emberiséget a

civilizáció kemény iskolájába? Milyen erő kényszerít egyes emberi törzseket arra, hogy szakítsanak eredeti viszonyaikkal, hogy új politikai csoportokká formálódjanak és a történelem nehéz „robotját" vállalják?

Persze mi sem könnyebb, mint az efféle kérdéseket az isteni előrelátásra való hivatkozással elintézni: így tetszett istennek az ő végtelen bölcsességében — ez a felelet nem hagy helyet kételyeknek. A tudományban azonban ennek nem lehet semmilyen jelentősége. Amíg az istenség akaratára hivatkozunk, nincs jogunk a jelenségek törvényszerűségéről beszélni. Márpedig a tudomány feladata éppen ennek a törvényszerűségnek a feltárása. Éppen ezért a komoly tudomány sohasem férhetett meg a vallással. A tudomány lassanként kiütötte a nyeregből a vallást, s akinek csak némi fogalma van a tudományos gondolkodásról, az manapság már nem fog a természeti jelenségek vagy a társadalmi fejlődés okaiként isten akaratára hivatkozni. Ám az isteni előrelátásra való hivatkozás mellőzése egymagában még nem elegendő ahhoz, hogy valaki elsajátítsa a szigorúan tudományos gondolkodás összes módszereit ⟨...⟩

⟨...⟩ A „nagy történelmi folyók" fontos sajátosságai, Mecsnyikov megjegyzése szerint, a következőkben foglalhatók össze: „Az általuk öntözött országok, a körülményektől függően vagy éléstárakká válhatnak, amelyekből az emberek néhány napi munkával egész évi létfenntartási eszközeiket meríthetik, vagy pedig tömegsírokká, tele számtalan holttesttel, az árvizek, az éhínség és a járványok áldozataival. Hogy ki lehessen aknázni azt a rendkívüli környezetet, amelyet e folyók teremtenek, szigorú fegyelemmel közös erőfeszítéseket kell kifejteniük a rendszerint igen különböző összetételű, különböző nyelvű, fajú és szokású partmenti lakosság közül toborzott munkásoknak. A Jangce csatornái és a Huangho gátjai minden bizonnyal sokkal több nemzedék mesterien megszervezett együttes munkájának az eredményei, mint az egyiptomi piramisok és templomok. A legkisebb gondatlanság egyik vagy másik árok ásásában vagy valamelyik töltés fenntartásában, egyes emberek vagy egy-egy csoport legkisebb renyhesége, önzése a közös vízkincs védelmében általános sze-

rencsétlenség, néptragédia forrásává válhat ilyen rendkívüli környezetben. Ily módon a kenyéradó folyó, halálos veszedelemmel fenyegetve, állandó, szoros szolidaritásra kényszeríti a lakosságnak mindezeket a tömegeit, amelyek gyakran nem ismerik egymást, sőt esetleg ellenségesen szemben állnak egymással; mindnyájukat olyan munkákra kényszeríti, amelyek közhaszna csak idővel mutatkozik meg és amelyek tervét legtöbbnyire az átlagember meg sem érti. Ez az igazi oka annak, hogy olyan félve és áhítatosan istenítik a Folyót, ezt az istent, aki táplál és parancsol, gyilkol és életet ad, aki rábízza titkait néhány kiválasztottra, de vak engedelmességet követel az egyszerű halandótól." (189. old.) S csakugyan a Maspero[1] által lefordított és L. I. Mecsnyikov által idézett Nílus-himnusz semmiféle kétséget nem hagy ez istenítés forrását illetően. „Légy üdvözölve, óh Nílus, te, aki megjelensz a földön és békésen eljössz, hogy életet adj Egyiptomnak. Mint gabonát, árpát teremtő, örökkévalóvá teszi az idők folyását... Munkája pihenést nyújt szerencsétlenek millióinak. Amikor apad, a mennyei istenek arcra borulnak, az emberek pusztulnak... Amikor emelkedik, a földet elárasztja a boldogság, minden bendőt öröm tölt el, minden lény megkapja táplálékát, minden fog munkához lát... maga az áldozathozatal is neki köszönheti létét" stb. (215—216. old.) De ugyanez a leghatalmasabb és legtitokzatosabb isten, „minden jó" teremtője, az ókori Egyiptomra jellemző zsarnokságot is megteremtette. „Egyetlen nép sem ment olyan messze uralkodója hatalmának tiszteletében — mondja Lenormant[2] az egyiptomiakról —, egyetlen nép sem tartotta olyan sokra a hatalom fogalmát, egyetlenegy sem istenítette olyan nagymértékben. S ez abból fakadt, hogy az anyagi élet feltételei, a legfontosabb szükségleti cikkek termelése e hatalom feladatát és szükségességét sehol sem világították meg ilyen nagymértékben a nép előtt." Ha alaposan szemügyre vesszük a dolgot, kitűnik egyébként, hogy a khaldeus[3] királyok hatalma is az élet anyagi feltételein, a közszükségleti cikkek termelésén alapult ⟨...⟩

1889

[MEGJEGYZÉSEK ENGELS „FEUERBACH ÉS A KLASSZIKUS NÉMET FILOZÓFIA FELBOMLÁSA" CÍMŰ KÖNYVÉHEZ]

〈. . .〉 A cenzúra gondosságának köszönhető, hogy Strauss-nak[1] és B. Bauernak[2] Engels által említett nézeteit az orosz olvasóközönség mindmáig kevéssé ismeri. Ezért talán nem lesz haszontalan, ha itt néhány szóval ismertetjük ezeket.

A helyzet a következő. Ha az embernek meggyőződése, hogy az úgynevezett szentírást maga az isten (a szentlélek) diktálta, aki hol az egyik, hol a másik szent férfiút választotta titkárává, akkor még csak eszébe sem ötlik, hogy az említett írásban bármiféle hibák vagy képtelenségek is lehetnek. Az ilyen ember szemében minden, amit a szentírás elmond, vitathatatlan tény. A kígyó, amikor megkísérti Évát, egy hízelgő és élettapasztalatokban gazdag jezsuitához méltó nyelven szól. Ez kissé furcsa; de hát istennek semmi sem lehetetlen; a látszólagos képtelenség csak újabb bizonyítéka mindenhatóságának. Bálám ismert szamara beszédbe elegyedik gazdájával.[3] Ez sem éppen megszokott jelenség; no de istennek stb. stb. — ugyanazon, egyszer s mindenkorra megállapított formula szerint. A hitet nem rendíti meg semmi, még a képtelenség sem: credo quia absurdum[4]. A hit „a reménykedők számára kinyilatkoztatás, a láthatatlan dolgok feltárulása, vagyis bizonyosság a láthatatlanban, mint láthatóban, a kívántban és reméltben, mint meglevőben". A vallásos ember számára pedig éppen istennek, a természet teremtőjének és urának mindenhatósága az, amit mindennél jobban „*kíván*". Mindez nagyon jó, nagyon megható, sőt nagyon időtálló volna, ha az ember, miközben küzd a természettel a maga létéért, nem volna kénytelen

enni „a jó és gonosz tudásának fájáról", vagyis lépésről lépésre tanulmányozni ennek a *természetnek* a *törvényeit.* Amint egyszer evett a veszélyes „fáról", nem olyan könnyen kerül már kiagyalások hatása alá. Ha régi szokás szerint tovább hisz is isten mindenhatóságában, hite már más jelleget ölt: isten háttérbe szorul, mondhatni a világ színfalai mögé, s előtérbe lép a természet a maga megváltoztathatatlan, örök vastörvényeivel. A csoda azonban összeegyeztethetetlen a törvényszerűséggel: a törvényszerűség nem enged helyet a csodáknak; a csodák tagadják a törvényszerűséget. Felmerül hát a kérdés: milyen álláspontot foglalhatnak el a csodákról szóló bibliai történeteket illetően olyan emberek, akik annyira megértek, hogy felismerik a természet megváltoztathatatlan törvényeit? Az ilyen emberek kénytelenek *tagadni* e bibliai elbeszéléseket. De a tagadás különféle formákat ölt, aszerint, hogy milyen a szerkezete és menete annak a társadalmi életnek, amelyben az adott szellemi folyamat végbemegy.

A XVIII. századi francia felvilágosítók[5] egyszerűen nevettek a bibliai elbeszéléseken, a tudatlanság, sőt a sarlatánság megnyilvánulásának tekintették őket. Hogy a franciák ilyen kategorikusan elvetették a bibliát, az annak a harcnak tudható be, amelyet akkoriban országukban a harmadik rend általában a „kiváltságosak" és kiváltképpen a papság ellen folytatott. A protestáns Németországban ugyanabban az időben más volt a helyzet. Először is, Németországban maga a papság a reformáció óta teljesen más szerepet töltött be, mint a katolikus országokban; másodszor, Németország „harmadik rendje" akkoriban még igen távol állt attól a gondolattól, hogy harcoljon a „régi rendszer" ellen. Ezek a körülmények rányomták bélyegüket a XVIII. századi német irodalom egész történetére. Ugyanakkor, amikor Franciaországban a harmadik rend művelt képviselői a tudomány minden új következtetését, minden új hipotézisét fegyverül használták fel az elavult társadalmi viszonyok talajából sarjadt elképzelések és fogalmak elleni harcban, Németországban nem is annyira arról volt szó, hogy a régi előítéleteket *kiirtsák,* mint inkább arról, hogy ezeket *összeegyeztessék* az új felfedezésekkel. A forradalmi szellemű francia felvilágosítók szemében a vallás

u tudatlanság és a csalás terméke volt. A felvilágosodás német hívei — még a leghaladóbbak is, mint például Lessing[6] — „*az emberi nem nevelését*" látták benne. Ennek megfelelően a bibliát sem tekintették olyan könyvnek, amelyet el lehetne vetni, vagy le lehetne mosolyogni. Igyekeztek „*megvilágosítani*" ezt a könyvet, próbáltak új értelmet belevinni történeteibe, összhangba hozni őket a „korszellemmel". S lám, buzgón hozzákezdtek a biblia szétmarcangolásához. Az ószövetségben isten csaknem minden oldalon „beszél". Ez azonban nem azt jelenti, hogy valójában beszélt. Ez csak olyan képletes kifejezés, amelyre a keleti emberek annyira hajlamosak. Amikor azt olvassuk, hogy isten ezt vagy azt mondotta, ez úgy értendő, hogy egyik-másik hű szolgájának ilyen vagy amolyan gondolatokat sugallt. Ugyanez a helyzet a megkísértő kígyóval, ugyanez Bálám szamarával. Ezek az állatok a valóságban persze nem beszéltek. Éppen csak rávezették bizonyos gondolatokra azokat, akikkel állítólag beszéltek. Pünkösd napján, mint ismeretes, az apostolokra tüzes nyelvek formájában leszállt a szentlélek. Ennek is átvitt értelme van. „Az apostolok cselekedetei" szerzője vagy szerzői ezzel csak azt akarták mondani, hogy az apostolok akkor heves vallási paroxizmusba estek. Egyébként más „felvilágosult" kutatók magyarázatai szerint a dolog némileg másképpen folyt le. Az apostolokra leszálló lángnyelvek teljesen természetes jelenségnek tekinthetők: nevezetesen, elektromos szikráknak. S ugyanez a helyzet Pál esetében is[7]: amikor Damaszkuszba igyekezve az úton megvakult, ez a vihar természetes hatásával magyarázható; s ha az öreg Ananiás keze érintésével meggyógyította, ez azért történhetett, mert — mint köztudomású — az öreg emberek keze gyakran nagyon hideg, a hideg pedig enyhíti a gyulladást. S ha Jézus sok halottat feltámasztott, ez egyszerűen abban a körülményben leli magyarázatát, hogy nem holttetemekkel volt dolga, hanem tetszhalott élő szervezetekkel. Saját halála a kereszten csak tetszhalál volt. A maga idejében eléggé ismert dr. Paulus[8]* magyarázata szerint

* Paulus 1800—1804-ben kiadta „Evangelienkommentar", 1828-ban pedig „Das Leben Jesu" c. könyvét, melyre az alábbiakban hivatkozunk.

Jézus maga is igen elcsodálkozott (voll Verwunderung) váratlan életrekelésén. Végül, mennybemenetelről szó sem lehetett már csak azért sem, mert maguk az evangélisták is rendkívül határozatlanul fejezik ki magukat ezzel kapcsolatban: azt mondják, hogy „felviteték a mennybe"(Márk)[9]; de vajon nem azt jelenti-e ez, hogy lelke vitetett fel a mennybe *halála után*? Miért is jutna eszébe az evangélistáknak olyanokat mondani, amiket nem hihet el sem egy természetbúvár, sem egy asztronómus „aki pontosan ki tudja számítani, mennyi idő kell egy ágyúgolyónak, hogy elérje ... a Szíriuszt"?

Nem szorul bizonyításra, hogy az evangéliumok *ilyen* kritikája teljesen tarthatatlan, s éppen arról tanúskodik, hogy tulajdonképpen mennyire kritikátlanul nyúltak az efféle kritikusok a kérdéshez. Az ilyen kritika jó és hasznos lehetett mint *első lépés*. De az első lépést, amelyet még Spinoza[10] tett meg, követnie kellett volna a másodiknak, s éppen ezt a *második* lépést nem tették meg a német felvilágosítók. Strauss (1808—1874) egész érdeme abban rejlik, hogy véget vetett azoknak a meddő kísérleteknek, amelyeknek az volt a céljuk, hogy „a hihetetlent hihetővé, a történelemben meg nem történtet történelmileg elképzelhetővé tegyék". Strauss az evangéliumokban nem a valóságos események elbeszélését (többé vagy kevésbé pontos, többé vagy kevésbé elferdített közlését) látta, hanem csupán *mítoszokat,* amelyek a keresztény közösségekben spontán keletkeztek és kialakulásuk korának messiás-eszméit[11] tükrözték. Ennek megfelelően Jézus beszédei is — és különösen a legszárnyalóbbak közülük, amelyet az úgynevezett János-evangélium idéz — Strauss szerint szintén későbbi alkotás termékei. „Jézus élete" című könyvének újabb átdolgozott kiadásában a következőképpen fejti ki az evangéliumi mítoszok keletkezését illetően akkoriban vallott nézetét:

„A csodákról szóló evangéliumi történetek és a történelmi nézettel ellenkező sok más evangéliumi elbeszélés megértésének kulcsaként ... a *mítosz* fogalmát ajánlottam. Hiába is keresnénk, mondottam, természetes magyarázatot például olyan tényekhez, amilyeneket ezek az elbeszélések a keleti bölcseknek megjelent csillagról, az átváltoztatásról, több ezer embernek néhány kenyérrel való jóllakatásáról stb. közölnek; minthogy azonban, másrészt,

nem tehető fel, hogy az ilyen természetfölötti jelenségek valóban megtörténtek, nem marad más választásunk, mint hogy az ilyen elbeszéléseket kiagyalásoknak nyilvánítsuk. Arra a kérdésre, hogy evangéliumaink keletkezése idején vajon miért költöttek Jézusról ilyenfajta elbeszéléseket, válaszképpen elsősorban az akkori messiás-várásra utaltam. Azt mondottam, hogy miután eleinte kevesen, azután egyre többen és többen kezdték Jézusban a messiást látni, ezeket az embereket áthatotta az a meggyőződés, hogy Jézussal meg kell történnie mindannak, amit az ószövetségi jóslatok, példaképek és ezek közkeletű magyarázata alapján a messiástól vártak. Bármennyire ismeretes volt is, hogy Jézus Názáretben született, mint messiásnak és Dávid fiának mégis Bethlehemben kellett születnie, mert Mikeás próféta így jósolta meg. A legenda szerint Jézus igen élesen elítélte honfitársainak szenvedélyes csodavárását. Minthogy azonban a nép első felszabadítója, Mózes, csodákat tett, csodákat kellett tennie utolsó felszabadítójának, a messiásnak, vagyis Jézusnak is. Ésaiás azt jósolta, hogy amikor megjelenik a messiás, megnyílnak a vakok szemei, a süketek hallani fognak, ugrándoz majd, mint a szarvas, a sánta, és ujjong a néma nyelve. Pontosan tudták tehát, milyen csodákat kell tennie Jézusnak, vagyis a messiásnak. Éppen ezért az első keresztény közösségeknek nemcsak hogy módjuk volt, hanem kellett is Jézusról legendákat költeniük, anélkül azonban, hogy tudatossá vált volna bennük, hogy ezeket ők maguk költik! ... Ez a szemlélet a keresztény mítoszok keletkezését egy sorba állítja azzal, amivel a többi vallás keletkezésének történetében találkozunk. A tudománynak a mitológia területén elért legújabb sikerei éppen abban rejlenek, hogy megértette, hogyan keletkeznek a mítoszok, amelyek nem egyes személyek tudatos és szándékos kiagyalásai, hanem egy egész nép vagy vallási közösség köztudatának termékei. Persze egyvalakinek kell elsőként kimondania ezt az általános meggyőződést. A mítosz nem holmi burok, amelybe a bölcs a tudatlan tömeg érdekében és épülésére bizonyos eszmét rejt. A mítoszban az eszme csak az elbeszéléssel együtt keletkezik, csak elbeszélés formájában létezik és tiszta formájában érthetetlen magának az elbeszélőnek is ...

De minél inkább új és önálló jelleget öltenek, legalábbis részben, az evangéliumi mítoszok, annál nehezebb elképzelni, hogy szerzőik nem ismerték fel, hogy saját kitalálásaikat tüntetik fel ténylegesen megtörtént eseményeknek. Aki először közölte, hogy Jézus Bethlehemben született, jóhiszeműen gondolhatta ezt, mivel Mikeás próféta megjövendölte a messiás bethlehemi származását. Márpedig Jézus volt a messiás, tehát Bethlehemben kellett születnie. Az ellenben, aki először elmondotta, hogy Jézus halála pillanatában a templom kárpitja kettéhasadt (Máté, 27, 51.), minden bizonnyal tisztában volt vele, hogy olyasmit mond el, amit nem látott, amit senkitől sem hallott, amit ő maga talált ki. De éppen ebben az esetben az olyan fajta képletes kifejezést, mint »A zsidókhoz írott levélben« található (10, 19.), ahol azt olvassuk, hogy Jézus halála által megnyílt előttünk a templomban a szentély kárpitja, a hallgató könnyen a szó szoros értelmében foghatta fel, s ezért a történet minden tudatos kiagyalás nélkül is létrejöhetett. Ugyanígy az a történet, amely szerint Jézus emberek fogására szólította fel négy apostolát, úgy értelmezhető, hogy az a halászat, amelyre felhívja őket, sokkal termelékenyebb volt korábbi kis jövedelmű foglalkozásuknál, s ebből később, amint a legenda szájról szájra járt, könnyen önmagától kialakulhatott a csodálatos halászatról szóló elbeszélés (Lukács, 5). Azok az adatok, amelyekből Krisztus feltámadásának legendája összetevődik, első pillantásra szintén kétféleképpen foghatók fel: valóban megtörtént eseménynek vagy minden kétséget kizáró tudatos hazugságnak. De ha alaposabban szemügyre vesszük a dolgot, itt is kitűnik, hogy nem ez a helyzet. A kereszténnyel vitatkozva a zsidó azt mondhatta: nem csoda, hogy a sír üres volt, amikor a holttestet elloptátok belőle. — »Már hogy mi elloptuk? — ellenkezett a keresztény. — Hogy tehettük volna ezt, amikor oly buzgón őriztétek a sírt?« Azért beszélt így, mert ez volt a feltevése, a következő elbeszélő azonban az ő szavai alapján már sokkal nagyobb meggyőződéssel adta tovább: »a sírt őrizték«; később már arról is beszéltek, hogy a sír le is volt pecsételve, minthogy a pecsétről említést tesz Dániel, akinek oroszlánverme[12] ősképe volt Jézus sírjának . . . Avagy például azt mondhatta a

zsidó: »lehet, hogy meg is jelent nektek, de akkor is mint a túlvilági, test nélküli kísértet jelent meg«. »Mint test nélküli kísértet? — vetette ellene a keresztény —, hiszen rajta voltak még a szögek ütötte sebek (a keresztény számára ez magától értetődő dolog volt), meg is mutatta őket.« — A későbbi továbbadásnál esetleg hozzáfűzték már a sebek megtapintását is: az ilyen legendák teljes jóhiszeműség mellett is keletkezhettek, bár teljesen ellentmondanak a történelmi igazságnak."*

Strauss felfogása kétségtelenül óriási lépés volt elődei fent idézett véleményeihez viszonyítva. De nem nehéz megállapítani, hogy neki is voltak eléggé jelentős fogyatékosságai. „Azok a változtatások, amelyek a szájhagyomány útján továbbadott történelmi események alá vannak vetve, a mítoszoknak Strauss által említett növekedése, egyszóval a népi keresztény legenda csak azokhoz a vonásokhoz nyújtanak magyarázatot, amelyek valamennyi evangéliumban közösek, és azokhoz az eltérésekhez, amelyek — véletlenszerű és nem önkényes jellegűek lévén — nem tárnak fel élesen kidomborított tendenciát és nem tekinthetők egyik vagy másik evangélium állandó tartozékának. Amikor ellenben azt látjuk, hogy egyes jellemző vonások az egyik evangéliumban megtalálhatók, a többiből pedig hiányoznak, ezt nem magyarázhatjuk azokkal az indítékokkal, amelyek általában az egész keresztény legendára jellemzők; kénytelenek vagyunk azt mondani, hogy ezeket erősen befolyásolta az adott könyv szerzőjének vagy az általa képviselt keresztény csoportnak az egyéni véleménye és érdeke. S amikor ezek a sajátos vonások nemcsak az adott mű helyein tapasztalhatók; amikor az egész nyilvánvalóan éppen azért íródott, hogy ezeket minél jobban kiemelje; amikor ezek a vonások határozzák meg az anyag elosztását is, a kronológiát is, s az elbeszélés másodrendű részleteit, sőt magát a stílusát is; amikor a műben hosszú beszédek és beszélgetések találhatók, amelyeket a legenda rendszerint nem őrzött meg — s mindezek a sajátosságok különösen szembeötlők a negyedik és,

* „Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet von David Friedrich Strauss". Harmadik kiadás. Lipcse 1874. 150—155. old.

ha kisebb mértékben is, a harmadik evangéliumban —, bizonyosak lehetünk benne, hogy nemcsak egyszerűen a vallási legenda leírásával, hanem az író tudatos alkotásával van dolgunk."* Strauss mitológiai elmélete tehát korántsem magyarázza meg mindazt, amit meg kellett volna magyaráznia. Erről később maga Strauss is meggyőződött. „Jézus élete" című könyvének utolsó átdolgozásában már jóval nagyobb jelentőséget tulajdonított „az író tudatos alkotásának". Azokban az években azonban, amelyekről Engelsnél szó van, vagyis a negyvenes években, még nem vette észre szemlélete gyöngéit, amelyeket Bruno Bauer támadott a legélesebben.

Bauer (1809—1882) azt vetette a szemére Straussnak, hogy hajlik *a misztikus és a természetfeletti* felé, mivel mítosz-elméletében „közvetlenül érvényesül az általános, a nem, a vallási közösség, a hagyomány" és nem marad helye az *öntudat közvetítő hatásának*. „Strauss hibája — mondotta — nem az, hogy rámutatott bizonyos általános erőre (vagyis a hagyomány erejére), hanem az, hogy ez az erő nála kizárólag csak általános formában, közvetlenül a maga általánosságának méhéből érvényesül. Ez vallásos nézet, hit a csodákban, a vallási képzetek reprodukálása a kritika álláspontján, vallási durvaság és hálátlanság az öntudattal szemben . . ." A Strauss és Bauer nézetei közti ellentét nem más, mint „a nem és az öntudat, a szubsztancia és a szubjektum ellentéte".** Vagyis, más szóval, Strauss az evangéliumi történetek öntudatlan keletkezésére utal, Bauer pedig azt mondja, hogy kialakulásuk történelmi folyamatában átmentek az emberek öntudatán, akik *szándékosan költötték* őket ilyen vagy amolyan vallási célból. Nagyon szembeötlő ez az úgynevezett János-evangéliumban***, amely teljesen sajátos, a többi evangélium Jézusára egyáltalán nem hasonlító Jézust alkotott meg. De a többi evangélista sem idegenkedett az ilyen kiagyalásoktól. Az úgyne-

---

* *Ed. Zeller:* „Christian Baur et l'école de Tubingue", traduit par Ch. Ritter. Párizs 1883. 98. old.

** „Die gute Sache der Freiheit". Zürich és Winterthur 1842. 117—118. old.

*** Ma már általánosan elfogadott vélemény, hogy ennek nem János apostol volt a szerzője.

vezett Lukács a maga módján átszabdalja és átalakítja az úgynevezett Márk evangéliumát, az úgynevezett Máté pedig, aki kettőjüknél később írt, minden teketória nélkül felhasználja Lukácsot is, Márkot is, abban az igyekezetben, hogy egymással összehangolja őket és történeteiket kora vallási nézeteihez és törekvéseihez idomítsa. Ámde nem sikerül megoldania ezt a nem egészen könnyű feladatot. Belegabalyodik egy sereg képtelen ellentmondásba. Hadd említsek csak egyet a sok példa közül. Máté azt mondja, hogy Jézust megkeresztelése után a Lélek a pusztába vitte, hogy az ördög ott megkísértse. Felmerül a kérdés: vajon miért volt szüksége a Léleknek, vagyis Istennek arra, hogy az ördöggel megkísértesse Jézust? „Hiszen tudhatta, hogy az, akit az imént (a keresztelésnél. — *G. P.*) szerelmes fiának nevezett, nem eshetett kísértésbe."* A helyzet az, hogy Máté egyszerűen belegabalyodott elbeszélésébe. „Nem akarta egyszerűen lemásolni elődjei írásait; próbálta megmagyarázni őket és feltárni belső kapcsolatukat."** Lukácsnál és Márknál azt olvasta, hogy a Lélek elvitte Jézust a pusztába, ahol az ördög megkísértette. Úgy határozott hát, hogy a Lélek éppen azért vitte Jézust a pusztába, hogy ott az ördögtől megkísértessék. Ezt is mondotta evangéliumában, nem véve észre, milyen fonák helyzetbe kerül nála a mindenttudó isten, aki szükségesnek tartja megkísérteni tulajdon fiát. De hadd mondjak el egy még kirívóbb példát. Ésaiás „a pusztában kiáltó szóról" mond „próféciát" („készítsétek az úrnak útját"). Hogy beteljesedjék, amit „a próféta szólott", Márk meg Máté Keresztelő Jánost a „pusztában" prédikáltatja. Máté még pontosan meg is jelöli, hogy melyik pusztában: *Judea* pusztájában. Azután, nyilván Márk és Lukács szavait ismételve, elmondja, hogy Jánoshoz kisereglett sok bűnbánó, s ő megkeresztelte őket a Jordánban. De vessünk csak egy pillantást Palesztina térképére, s nyomban látni fogjuk, hogy Jánosnak semmi fizikai lehetősége nem volt arra, hogy a megtérőket a Jordánban megke-

* „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker". Második kiadás. I. köt. Lipcse 1846. 213. old.

** Ugyanott, 214. old.

resztelje, amikor Judea pusztájában prédikált: a kettő igen távol esik egymástól.* Az ilyen hibák az elbeszélő *egyéni* melléfogásainak tekintendők.

A hivők, sőt sokszor egyszerűen szentimentális emberek is, a különböző evangélistákból kiválogatják Jézus életének egyes vonásait, amelyek valamilyen oknál fogva jobban megragadták őket, és lelki használatukra kialakítják maguknak a „megváltó" többékevésbé vonzó arculatát, amely megfelel fogalmaiknak, ízlésüknek és hajlamaiknak. Már Strauss kritikája is rendkívül megnehezítette egy ilyen mozaik-Krisztus összerakását. Bauer az evangéliumokon gyakorolt kritikájával** szinte teljesen lehetetlenné tette ezt: ő egyáltalán nem ismerte el a történelmi Jézust. Gondolhatjuk hát, milyen rémületbe ejtette az istenfélő és „tisztességes" embereket. Megvonták tőle a teológiai karon való előadás jogát (a bonni teológiai kar magántanára volt), szigorúan elítélték egy sereg brosúrában, cikkben és kari jelentésben. Csakhogy a XIX. század negyvenes éveiben Németország már nem az volt, ami a XVIII. században. Közeledett az 1848-as forradalmi vihar; a német nép haladó rétegeinek felzúdulása szinte pillanatról pillanatra nőtt; e rétegek irodalmi képviselőit csöppet sem zavarta, hogy kritikájuk következtetései ellentmondanak a meggyökeresedett fogalmaknak; ellenkezőleg, egyre inkább hajlottak a tagadásra. „Tisztességes" ellenfeleinek támadásaira B. Bauer igen élesen válaszolt, s nem kímélte sem a vallást általában, sem a „keresztény államot". Még élesebben polemizált öccse, Edgar[13], akit 1844-ben Bernben kiadott „Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat" („A kritika vitája az egyházzal meg az állammal") című könyvéért bebörtönöztek. A rend védelmezőinek ez a vitamódszere persze nem mondható éppen dicséretre méltónak, de meg kell vallani, hogy Edgar Bauer ebben a művében olyan messzire ment, hogy nézetei még ma is megijeszthetnék az orosz irodalom

* Ugyanott, 143. old.

** Első kiadás: „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker". I. és II. köt. Lipcse 1841; „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes". III. és utolsó köt. Braunschweig 1842.

számos „haladó" képviselőjét. Nem ismerte el sem istent, sem a magántulajdont, sem az államot. Olyan messzire ment, hogy a tagadás irányában már nem is volt *hová* menni. Vagy mégsem, tévedünk: meg lehetett és meg kellett tenni még egy lépést, *a legdöntőbbet* ebben az irányban: fel lehetett és fel kellett vetni azt a kérdést, vajon mennyire megbízható a kritika fegyvere? Mennyire megalapozott a kritika a maga tagadásában? Vagy más szavakkal: mennyire szabadult meg maga a kritika azoktól az előítéletektől, amelyeket támadott? Éppen ez a kérdés foglalkoztatta azokat, akik a Bauer fivéreknél is messzebbre mentek, Marxot és Engelst, „Die heilige Familie" („A szent család") című könyvükben. Kitűnt, hogy a „kritikai kritika" mindkét lábával ugyanannak az idealizmusnak a talaján állott, amely ellen oly hevesen csatázott. S ez volt a legfőbb fogyatékossága. Míg Bruno Bauer, az „öntudat" jogára támaszkodva, elemezte az evangéliumi történeteket, számos súlyos csapást mérhetett az idő által szentesített előítéletekre; amikor azonban fivérével együtt áttért az „állam" bírálatára és olyan nagy események értékelésére, mint a XVIII. század végi és a XIX. század eleji francia események, részben egyenesen hibás, részben meg egyáltalán nem megalapozott és nem meggyőző következtetésekre jutott. De ez nem is történhetett másként. Ha valaki azt mondja, hogy valamely társadalmi forma ellentmond „öntudatomnak", ez még nem jelenti, hogy meghatározta ennek a formának történelmi jelentőségét. Márpedig ha nem értékeljük jelentőségét, nem is érthetjük meg helyesen, nem harcolhatunk ellene a siker komoly reményében. Marx és Engels éppen azt tette, amit a XIX. századi filozófiai gondolat egész fejlődésmenete sugallt: aki szakított az idealizmussal, annak az „öntudat" önkényuralmával is szakítania kellett; meg kellett találni és fel kellett tárni azokat az okokat, amelyek *az öntudatot* meghatározzák. Hogy Marxnak és Engelsnek mennyire sikerült a vállalt feladatot megoldaniuk, erre itt nem térhetünk ki; az olvasóra bízzuk, hogy ezt műveik alapján eldöntse. Csak annyit szeretnénk megjegyezni, hogy a Bauer fivérek elvont radikalizmusa sok tekintetben a mi orosz „szubjektív szociológiai módszerünkre"[14] emlékeztet: ugyanúgy szüntelenül a „kritikára",

a „kritikai szellemre" hivatkozik (amelyet nálunk „kritikai gondolatnak" neveznek); ugyanúgy képtelen megérteni azt a *kritikai* folyamatot, amely *maguknak a társadalmi viszonyoknak a mélében* megy végbe, és amely meghatározza az emberek „öntudatát". Igen érdekes és igen tanulságos volna, ha egy külön cikkben párhuzamot vonnánk Edgar Bauernak Hegel ellen felsorakoztatott érvei („Der Streit der Kritik". Negyedik fejezet.) és az N. Mihajlovszkij által Spencerrel[15] szemben felhozott ellenvetések között. Ebből a párhuzamból kitűnne, milyen kevéssé új a hírhedt szubjektív módszer. Kitűnne az is, hogy az orosz szubjektív szociológusok eredetisége mindössze abban áll, hogy öntudatlanul elismétlik mások hibáit, amelyeket a nyugat-európai gondolkodók már régen észrevettek és kijavítottak. ⟨ . . . ⟩ Nem szükséges és nem is lehetséges, hogy itt részletesen ismertessük Feuerbach életét, csak néhány sorra szorítkozunk, amelyet Überweg-Heinze[16] *„Az újabb filozófia története"* című művéből vettünk át. (Orosz ford. 394. old.) „Anselm Feuerbachnak, a neves kriminalistának a fia, 1804-ben született, eleinte teológiát tanult és . . . Hegel híve lett. 1824-ben Berlinbe költözött, ott magának Hegelnek a hallgatója volt, és csakhamar teljesen a filozófiának szentelte magát. 1828-ban már előadásokat tartott Erlangenben; 1836-tól az Ansbach és Bayreuth között fekvő Bruckbergben, 1869-től szűkös körülmények között a Nürnberg melletti Rechenbergben élt, s 1872-ben meghalt."

„A kereszténység lényege" című munkájának tartalma is néhány szóban ismertethető.

„A vallás — mondja Feuerbach — az ember öntudatlan önmegismerése." A vallásban az ember saját magát, a saját *„lényegét"* isteníti. Az isten lényege az ember lényege, vagy jobban mondva, az ember lényege, megtisztítva, megszabadítva az egyes személy korlátozottságától. „Az isten tökéletessége — mondja Leibniz „Theodicea"[17] című munkájában — lelkünk tökéletessége, de ő ezt teljes egészében bírja . . . nekünk van *bizonyos* hatalmunk, *bizonyos* tudásunk, *bizonyos* jóságunk, istenben *teljességükben* vannak meg mindezek a tulajdonságok." Ez teljesen helyes és csak annyit jelent, hogy *„isten valamennyi tulajdonsága emberi tulajdonság"*. A vallásos ember azonban *nem ismeri fel*, hogy saját

lényegét isteníti. Objektivizálja ezt, vagyis „mint más, tőle különböző, önálló lényt szemléli és tiszteli". A vallás az ember kettészakítása, önmagával való szakítása. S ebből kettős következtetés adódik.

Először is, Hegel teljesen kiforgatta az igazságot, amikor azt mondotta: „az embernek istenről való tudása — istennek önmagáról való tudása", vagyis más szavakkal, „az istennek az emberben való önmegismerése". Valójában éppen fordítva áll a dolog: az ember ismeri meg magát istenben, és „az embernek istenről való tudása — az embernek önmagáról való tudása". Isten tulajdonságai aszerint változnak, hogy hogyan gondolkodik és érez az ember. „Amennyit az ember ér, annyit — és nem többet — ér az istene is . . . a vallás az ember rejtett kincseinek ünnepélyes feltárása . . . szerelmi titkainak nyilvános meggyónása." A vallás előrehaladásának minden egyes lépése egy lépés előre az ember önmegismerésének útján. Krisztus, a testet öltött isten, „az emberek által személyesen ismert isten . . . boldog bizonysága annak, hogy isten létezik, mégpedig olyan alakban létezik, amilyenben létére szüksége van az érzelemnek és amilyenben az létezését kívánja . . . Éppen ezért csak Krisztusban válik valóra a vallás végső kívánsága, benne tárul fel a vallásos érzés titka (persze, a vallás sajátos képletes nyelvén tárul fel); ami az istenben *lényeg* volt, Krisztusban *jelenséggé* vált . . . Ebben az értelemben a keresztény vallás abszolút vallásnak nevezhető." A keleti vallások, például a hindu vallás, szintén beszél isten megtestesüléseiről. Csakhogy ezek a megtestesülések túlságosan gyakoriak, s „éppen ezért elvesztik jelentőségüket". A testet öltő isten ott nem válik *egyéniséggé*, vagyis nem válik *emberré*, minthogy egyéniség nélkül nincs ember.

Másodszor, minthogy a vallásban az embernek úgy van dolga önmagával, mint idegen, különálló, vele ellentétes lénnyel; mivel a vallás csupán az ember *öntudatlan* önmegismerése, elkerülhetetlenül egy csomó ellentmondáshoz vezet. Amikor a hívő ember azt mondja: isten a szeretet, lényegében csak annyit mond, hogy a szeretet a legfőbb dolog a világon. De vallási tudatában a szeretet egy egyes lény, az *isten tulajdonságává* süllyed le, akinek a

szeretettől függetlenül is van jelentősége. Az istenhit a vallásos ember szemében a felebarátja iránt tanúsított szerető, szívélyes magatartás elengedhetetlen feltétele. Gyűlöli az ateistát ugyanannak a szeretetnek a nevében, amelyet hirdet és istenít. Így forgatja ki az istenhit az emberek egymáshoz való viszonyát, kiforgatva az embernek saját lényegéhez való viszonyát. Az istenhit a fanatizmus és a velejáró összes borzalmak forrásává válik. Átkoz az üdvözülés nevében, kegyetlenkedik a boldogság nevében. Az isten illúzió. De rendkívül káros illúzió: megbéklyózza az észt, kiöli az emberből az igazságra és a jóra való természetes hajlamot... Ezért *az önmegismerésig fejlődött ész* óhatatlanul *szertefoszlatja*. Az észnek ez nem is olyan nehéz feladat. Csak visszájára kell fordítania mindazokat a viszonyokat, melyeket a vallás alkotott. Annak, ami a vallásban *eszköz* (például: az erény, amely az örök boldogság elnyerésének eszközéül szolgál), *céllá* kell válnia; annak, ami a vallásban alárendelt, másodrendű dolog, *feltétel* (például: a felebaráti szeretet isten irántunk való kegyelmének *feltétele*), a fő dologgá, *okká* kell válnia. *„Az Igazságosság, az Igazság, a Jó szent alapja sajátmagában, saját minőségében rejlik. Az ember számára nincsen az embernél magasabbrendű lény."*

1902-ben a „Mouvement socialiste" [Szocialista mozgalom] című folyóirat szerkesztősége egész ankétot rendezett a különböző országok szocialista pártjainak a *klerikalizmushoz* való viszonya kérdésében. Ennek a kérdésnek ma teljesen nyilvánvalóan *gyakorlati* jelentősége van. Helyes megoldásához azonban előzetesen tisztázni kell egy másik, főképpen *elméleti* kérdést: *a tudományos szocializmusnak a valláshoz való viszonyát*. Ezzel az utóbbi kérdéssel jóformán egyáltalán nem foglalkozik a mai nemzetközi szocialista irodalom. Ez pedig nagy hiányossága, amely éppen mai szocialistáink többségének *„gyakorlatiasságából"* fakad. Azt mondják: a vallás magánügy. Ez igaz, de csak bizonyos, korlátozott értelemben. Az egyes országok szocialista pártjai természetesen igen *meggondolatlanul* járnának el, ha nem volnának hajlandók felvenni soraikba olyan embert, aki elismeri programját és kész ennek megvalósításán dolgozni, de ugyanakkor megőrzött bizonyos vallási előítéleteket. De még meggondolatlanabbul járna el

bármely párt, ha lemondana az elméletről, amelyen programja alapul. Márpedig az elmélet — a modern *tudományos szocializmus* — elveti a vallást mint téves természet- és társadalomszemlélet szülöttjét, és elítéli mint a proletárok mindenirányú fejlődésének gátját. *Nincs jogunk* bezárni szervezetünk kapuját olyan ember előtt, aki vallásos hittel van megfertőzve; de *kötelesek* vagyunk minden tőlünk telhetőt elkövetni, hogy leromboljuk benne ezt a hitet, vagy legalábbis meggátoljuk vallásos elvtársunkat — természetesen, szellemi fegyverekkel — abban, hogy előítéletét a munkások körében terjessze. A következetes szocialista világnézet teljesen összeegyeztethetetlen a vallással. Nem csoda hát, hogy a tudományos szocializmus megalapítói a leghatározottabban tagadták. Engels azt írta: „El akarunk takarítani az útból mindent, ami természetfölöttinek és emberfölöttinek hirdeti magát . . . Ezért . . . egyszer s mindenkorra hadat üzentünk a vallásnak és a vallási képzeteknek is." Marx pedig ópiumnak nevezte a vallást, amellyel a felső osztályok igyekeznek elkábítani a nép tudatát, s azt mondotta, hogy a nép tényleges boldogságának a követelménye a vallásnak mint látszólagos boldogságának a megsemmisítése. S ugyancsak Marx megjegyezte: „A vallás kritikája kiábrándítja az embert, de azért, hogy mint kiábrándult, értelmére tért ember gondolkozzék, cselekedjék, alakítsa valóságát, hogy önmaga körül és így valódi napja körül keringjen."[18]

Ez olyannyira igaz, hogy mostanában visszatértek a vallásos hit ölébe mindazok a volt „marxisták", akik burzsoá törekvéseiknél fogva nem kívánják és nem is kívánhatják a proletariátus teljes kijózanodását ⟨. . .⟩

1892—1905

<...> *MAX STIRNER*

Max Stirner[1] anarchista elméletéről azt szokták mondani, hogy *Ludwig Feuerbach* vallásfilozófiájának karikatúrája. (Így jellemzi például *Überweg* „Grundzüge der Geschichte der Philosophie"* című művének harmadik részében, a „Philosophie der Neuzeit"-ben.) Egyesek még azt is állítják, hogy Stirnert könyve megírásakor csak az a kívánság vezérelte, hogy nevetségessé tegye ezt a filozófiát. Ez a vélemény azonban teljesen alaptalan. Stirner egyáltalán nem tréfált, amikor elméletét fejtegette; azért ragaszkodott hozzá, mert mélységesen meg volt győződve igazáról, ámbár kiütközik nála az az akkori viharos korban teljesen természetes törekvés, hogy következtetéseinek radikalizmusával túlszárnyalja Feuerbachot.

Feuerbach számára az, amit az emberek *istenségnek* neveznek, csupán fantáziájuk terméke, pszichológiai aberráció. Nem isten teremtette az embert, hanem az ember teremtette istent a saját képére és hasonlatosságára. Az istenben az ember csak *saját lényegét* imádja. Isten nem más, mint kiagyalás, de igen káros kiagyalás. A *keresztény* istenről azt mondják, hogy merő szeretet, merő szánalom a szegény szenvedő emberiség iránt. De ennek ellenére, vagy helyesebben *éppen ezért*, minden keresztény, aki méltó erre

---

* Nyilvánvaló elírás. A mű címe: Grundriss der Geschichte der Philosophie. — *Szerk.*

a névre, gyűlöli és köteles gyűlölni az ateistákat, akikben minden szeretet és minden szánalom eleven tagadását véli látni. Ily módon a szeretet istene a gyűlolet istenévé, az üldözés istenévé válik; az emberi fantázia terméke az emberi szenvedések igazi okává lesz. S ezért végezni kell ezzel a fantazmagóriával. Minthogy az ember isten személyében csak a maga lényegét imádja, végre egyszer már örokre szét kell tépni és le kell rántani azt a misztikus leplet, amelybe ez a lényeg a vallásban beburkolózik. Az emberiség iránti szeretetet nem az emberiségen kívül kell érvényesíteni. „*Az ember számára a legfőbb lény maga az ember.*"

Ezt mondja Feuerbach.

Max Stirner teljesen egyetért vele, de szeretné elméletéből azokat a következtetéseket levonni, amelyek szerinte a legszélsőségesebbek és a legradikálisabbak. Így okoskodik: „Isten nem más, mint a fantázia terméke, nem más, mint *fantom.* Ez helyes. De vajon mi az emberiség, amely iránt ön szeretetre buzdít? Vajon nem fantom-e szintén, *elvont lényeg, a képzelet gyümölcse*? Hol létezik ez az ön emberisége, ha nem az emberek, vagyis az *individuumok* fejében? *Ezek szerint valójában nem létezik más, mint az individuum* a maga szükségleteivel, törekvéseivel, akaratával. Márpedig ha ez így van, hogyan akarhatja, hogy az *individuum* — ez a *valóságos lényeg* — feláldozza magát az ember boldogsága kedvéért, vagyis egy elvont lényeg kedvéért? Bármennyire hadra kel is ön régi istene ellen, mégiscsak vallási álláspontón marad, s ez az emancipáció, amelyet ön adni szándékszik nekünk, teljesen át van itatva teológiával, vagyis az »istenről« szóló tanítással. A legfőbb lény, persze, lény, az ember lényege. De éppen azért, mert itt az ember lényege, nem pedig maga az ember lép elénk, teljesen mindegy, vajon úgy fogjuk-e fel, hogy ez a legfőbb lény rajtunk kívül van mint »isten«, vagy pedig azt mondjuk, hogy bennünk él, és »az ember lényegének« vagy általában vett embernek nevezzük. Én nem vagyok sem isten, sem ember általában; én nem vagyok sem legfőbb lény, sem önmagamnak lényege, és ezért gyakorlatilag közömbös, vajon ezt a lényeget magamban vagy magamon kívül képzelem-e. Hiszen valójában a legfőbb lényeget kétfajta túlvilágiságban képzeljük el magunknak: belső-

ben és külsőben egyidejűleg; mert hiszen »isten lelke« a keresztény felfogás szerint, egyszersmind »a mi lelkünk« is, amely »bennünk él«. Isten a mennyekben él és ugyanakkor bennünk él; mi, szegények, nem vagyunk más, mint az ő lakhelye; s ha Feuerbach teljesen szétrombolja mennyei lakhelyét és rákényszeríti, hogy minden cókmókjával együtt belénk költözzön, akkor mi — az ő földi lakása — nagyon is zsúfoltaknak bizonyulunk majd."* Hogy elkerüljük az ilyen »zsúfoltságból« adódó kellemetlenségeket és ne engedjük, hogy ez vagy amaz a »kísértet« uralkodjon felettünk, hogy végül reális talajra lépjünk, meg kell ragadnunk az egyetlen eszközt: *kiinduló pontnak* az egyetlen valóságos lényt, a sajátmaguk „én"-jét kell elfogadnunk.

„Sutba hát mindazzal, ami nem az én saját ügyem; ön talán azt hiszi, hogy a saját ügyemnek legalábbis »jó ügynek« kell lennie? Mi a jó? Mi a rossz? A saját ügyem — én magam vagyok, én pedig nem vagyok sem jó, sem rossz. Sem az egyik, sem a másik szónak nincsen számomra semmiféle értelme. Az isteni az isten ügye, az emberi az ember ügye. Az én ügyem pedig se nem isteni, se nem emberi ügy; ez nem a Jó, az Igazság, a Jog, a Szabadság, ez egészen egyszerűen az *én ügyem*; ez nem közös, hanem individuális ügy, mint ahogy individuális vagyok jómagam is. Számomra semmi sem magasabbrendű saját magamnál."**

Vallás, lelkiismeret, erkölcs, jog, törvény, család, állam — ahány szó, annyi béklyó, amelyet az absztrakció nevében raknak rám, annyi leigázó, akik ellen „én", az önmaga „ügyét" felismerő individuum, minden rendelkezésemre álló eszközzel harcolok. Az ön *erkölcse* — nemcsak a burzsoá filiszterek erkölcse, hanem a legnemesebb humanitárius erkölcs is — nem több, mint *vallás*, amelyben éppen csak a legfőbb lény változott meg. Az ön *joga*, amely szavai szerint az ember veleszületett sajátja, nem több *fantomnál*; s ha ezt tiszteli, nem megy tovább Homérosz hőseinél, akiket borzongás fogott el, látván, hogy istenek harcolnak ellenségeik sorában. A jog erő ⟨...⟩

---

* „Der Einzige etc.". 2. kiad. Lipcse 1882.

** Ugyanott, 7—8. old.

A derék burzsoák, akiknek a füle éppoly erényes és nemes, mint amilyen cinikus és kemény a szívük, a derék burzsoák, akik „vizet prédikálnak, s bort isznak", a legnagyobb felháborodással fogadják Stirner erkölcstelenségét; „ez tagadása mindennek a világon!" — kiáltanak fel. Ámde mint mindig, az *erényes* filiszterek igen gyöngéknek bizonyulnak az érvelés terén. „Stirner igazi érdeme az, hogy kimondta a fiatal *ateista* iskola (vagyis a hegeli iskola balszárnya. — *G. P.*) *utolsó* szavát" — írta a francia *Taillandier*[2]. Más országok filiszterei, tudomásunk szerint, ugyanazon a véleményen voltak a merész író érdemeit illetően. *A modern szocializmus szemszögéből nézve ez az érdem teljesen más világításba kerül.*

Először is, Stirnernek vitathatatlan érdeme, hogy nyíltan és erélyesen *szembeszállt* a *burzsoá reformátoroknak* és számos *utópista szocialistának* azzal a savanykás-édeskés, szentimentális tanításával, amelyből az derül ki, hogy a proletariátus *felszabadítása* szükségképpen különféle társadalmi osztályokhoz és főképpen a tulajdonosok osztályához tartozó „önfeláldozó" emberek „erényének" az eredménye lesz. Stirner nagyon jól tudja, mi várható a kizsákmányolók „önfeláldozásától". A „gazdagok" könyörtelenek, de a „szegényeknek" (ez a szerző terminológiája) nincsen igazuk, amikor panaszkodnak emiatt, mert nem a gazdagok teremtik a szegényeknek a *nyomort*, hanem a *szegények* teremtik a gazdagoknak a *gazdagságot*. Tehát *önmagukra vessenek*, ha nehéz a helyzetük. Hogy ezen a helyzeten javítsanak, csak fel kell kelniük a gazdagok ellen. Mihelyt ezt komolyan akarják majd, az erő az ő oldalukon lesz, s akkor vége szakad a gazdagok *uralmának. A menekvés eszköze a harc, nem pedig az elnyomók nagylelkűségére való hasztalan apellálás.* Ezzel Stirner az *osztályharcot* hirdeti. Ezt persze elvont formában képzeli el, mint bizonyos számú egoista „én" harcát jelentéktelenebb számú nem kevésbé egoista „én" ellen. S itt közel jutunk Stirner másik érdeméhez.

Taillandier véleménye szerint Stirner kimondta a német filozófia fiatal ateista iskolájának utolsó szavát. Valójában csak az *idealista világnézet utolsó szavát* mondta ki. De az a tény, hogy kimondta, vitathatatlan érdeméül tudható be.

Valláskritikájában *Feuerbach csak félig materialista.* Amikor az ember istent imádja, csak a saját idealizált lényegét imádja. Ez igaz. De a vallások keletkeznek és elmúlnak, mint minden a világon. Vajon nem azt bizonyítja-e ez, hogy „az ember lényege" nem marad állandó, hanem *változik* a társadalom fejlődésének történelmi folyamatában? Világos, hogy a valóságban ez így is van. De ha ez így van, vajon mi az oka „az ember lényege" történelmi változásainak? *Feuerbachnak fogalma sincs róla.* Az ő számára „az ember lényege" csak elvont fogalom, mint amilyen az emberi természet volt a francia materialisták számára. *Ez valláskritikájának alapvető hibája.* Stirner nagyon jól látja, hogy ez a kritika nem áll szilárd talajon, és meg akarja erősíteni, belé lehelve a *valóság* friss levegőjét. Elfordul minden fantomtól, mindentől, ami a „képzelet gyümölcse". „*A valóságban* — mondja — csak *individuumok* léteznek, vegyük hát az individuumot kiindulópontnak." De *melyik* individuumot veszi kiindulópontnak? Ivant vagy Pjotrt, Jakovot vagy Szidort? Egyiket sem, hanem *az individuumot általában, egy új absztrakciót, mégpedig a legvérszegényebbet — az „én"-t* ⟨...⟩

PROUDHON

Stirner Feuerbach ellen harcolt, a „halhatatlan" Proudhon[3] pedig „*Kantot*"[4] utánozta. „Azt, amit Kant 60 évvel ezelőtt a vallás tekintetében tett; amit még azelőtt a hitelesség tekintetében tett; amit mások ő előtte a boldogság és a legfőbb jó tekintetében próbáltak tenni, azt a »La voix du peuple« („A nép hangja") a kormányzás tekintetében szándékszik megtenni" — kiált fel diadalmasan az „anarchia atyja".

Lássuk csak, hogyan harcol ezért az ügyért és mire lyukad ki.

Proudhon véleménye szerint Kant előtt a hivő és a filozófus „leküzdhetetlen izgalommal" kérdezte önmagától: *mi az isten*? Később ezt kérdezték: melyik a legjobb vallás? „Ha az emberiség felett csakugyan van egy legfőbb lény, léteznie kell az e

lény és az emberiség közötti viszonyok rendszerének is. De vajon milyen ez a rendszer? A legjobb vallás keresése a második lépés, amelyet az emberi szellem az értelem és a hit terén tesz." Kant félretolta ezeket a kérdéseket mint megoldhatatlanokat; ő már nem tette fel azt a kérdést, mi az isten, és melyik az igaz vallás, hanem azt a célt tűzte maga elé, hogy megmagyarázza isten *eszméjének* keletkezését és fejlődését; igyekezett megadni ennek „az eszmének a bibliográfiáját". S ugyanolyan nagyszerű, mint amilyen váratlan eredményekre jutott.

„Amit istenben keresünk és *látunk*, az — mint Malebranche[5] mondotta — saját eszményünk, az emberiség tiszta lényege... Az emberi lélek eredetileg nem a maga *én*-jének reflektált vizsgálata útján ismeri meg önmagát, amint ezt a pszichológusok feltételezik; önmagán kívül ismeri meg magát, mintha tőle független lényeggel bírna. Ezt a visszatükröződést istennek nevezi. Ily módon az erkölcsösség, az igazságosság, a rend, a törvény nem felülről jövő kinyilatkoztatás; ezeket nem írja elő szabad akaratunknak semmiféle ismeretlen, ésszel felfoghatatlan, úgynevezett teremtő, ezek nekünk és a mi lényegünknek sajátjai, akárcsak képességeink és szerveink, akárcsak húsunk és vérünk. Röviden: a vallás és a társadalom két rokonértelmű kifejezés; az ember önmagában véve ugyanolyan szent, mintha ő isten volna." A hatalomba vetett hit ugyanolyan ősi, ugyanolyan általános, mint az istenhit. Mindenütt, ahol társadalommá csoportosuló emberek léteznek, létezik hatalom, a kormányzás forrása. Emberemlékezet óta foglalkoztatja az embereket az a kérdés: mi az, hogy kormányhatalom, melyik a legjobb kormányzati forma, s az emberek hasztalan keresnek választ ezekre a kérdésekre: a kormányzatok ugyanolyan különbözők, mint a vallások; a politikai elméletek ugyanolyan nagyszámúak, mint a filozófiai rendszerek. Van-e valamilyen lehetőség arra, hogy véget vessünk ezeknek a szakadatlan, meddő vitáknak? Találhatunk-e kivezető utat ebből a zsákutcából? Természetesen. Csak Kant példáját kell követnünk. Csak fel kell vetnünk a kérdést, vajon honnan ered a hatalomnak, a kormányzati tekintélynek ez az *eszméje?* Csak a *politikai eszme törvényes volta* felől kell tájékozódnunk.

Mihelyt így vetjük fel a kérdést, nyomban csodálatosan egyszerű a válasz.

„Akár a *vallás*, a *kormányzás* is a társadalmi öntudatlanság megnyilvánulása, az emberiség előkészítése egy magasabbrendű állapotra."

„A vallásban az ember önmagát keresi és önmagát nevezi istennek."

„A *kormányzásban* az állampolgár önmagát, vagyis a szabadságot keresi és nevezi *királynak, császárnak* vagy *elnöknek*."

„Az emberiségen kívül nincsen isten; a teológiai szemléletnek semmi értelme: a szabadságon kívül nincsen kormányzás, a politikai szemléletnek semmi értéke."

Ez aztán a politikai eszme „biográfiája"! Mihelyt felismertük, fényt kell derítenie az általunk megoldandó kérdésre: melyik kormányzati forma *a legjobb?*

„*A legjobb* kormányzati forma, akárcsak a legtökéletesebb vallás is — ha ezeket a kifejezéseket szó szerint értelmezzük —, ellentmondásos eszme. A feladat nem az, hogy meghatározzuk, hogyan igazgassanak a legjobban bennünket, hanem az, hogy miképpen lehetünk a legszabadabbak. A rendszernek megfelelő és vele egybeeső szabadság — ebben foglalható össze a társadalmi hatalom és a politika egész tényleges tartalma. Hogyan alakul ki ez az abszolút szabadság, amely egybeesik a rendszerrel? Ezt megmutatja a különböző hatalmi formák elemzése. Általában véve ugyanolyan kevéssé tűrjük meg az embernek az ember feletti uralmát, mint az embernek az ember által való kizsákmányolását."*

---

* Valamennyi fentebbi idézetet lásd a „Confessions d'un révolutionnaire" („Egy forradalmár hitvallása") 3. kiadásának előszavában. Ez az előszó kivonat a „Voix du peuple" 1849. novemberi számából. Proudhon csak 1849-ben kezdte „fejtegetni" az anarchista elméletet. 1848-ban — P. A. Kropotkin[6] engedelmével — csak csere-elméletét fejtette ki, amint ez összegyűjtött műveinek hatodik kötetéből kitűnik (Párizs 1868). A demokrácia „kritikája", amely 1848 márciusában kelt, nem tekinthető az anarchista elmélet kifejtésének. Ez a kritika egy része a „Solution du problème social" („A szociális kérdés megoldása") című művecskének, s ezt a megoldást Proudhon kölcsönök nélkül, ércpénz nélkül, papírpénz nélkül, törvényileg megszabott árak

Ezzel Proudhon politikai filozófiájának csúcspontjához érkeztünk. Itt *ered* anarchikus gondolatainak *friss és éltető folyama*. De mielőtt e folyam némileg kanyargós útját követnők, vessünk csak egy pillantást arra az ösvényre, amelyen a csúcsra feljutottunk.

Azt képzeltük, hogy *Kantot* követjük. Ámde tévedtünk. Kant „A tiszta ész kritikájá"-ban megcáfolta azokat az érveket, amelyeket isten létének bizonyítékául hoznak fel, mégpedig arra a tételre támaszkodva, hogy semmit sem ismerhetünk meg, ami tapasztalatunk számára hozzáférhetetlen. „A *gyakorlati ész* kritikájá"-ban Kant az erkölcs nevében elismerte isten létét. De *sohasem* mondotta, hogy isten nem más, mint saját lelkünk visszatükröződése. Az, amit Proudhon Kantnak tulajdonít, *Feuerbach* vitathatatlan tulajdona. Amikor tehát nagy vonásokban felvázoltuk a politikai eszme „biográfiáját", ez utóbbit követtük. Proudhon tehát ismét egyenesen arra a helyre juttat el bennünket, amelyről megkezdtük csöppet sem szentimentális utazásunkat Stirner társaságában. Ám mit tegyünk! Újra elelmélkedünk, *Feuerbachra* támaszkodva.

A vallásban az emberiség önmagát keresi. A kormányzásban az állampolgár önmagát keresi, a szabadságot keresi. Rendben van. De vajon az következik-e ebből, hogy az állampolgár lényege a szabadságban rejlik? Az következik-e ebből, hogy a szabadság az állampolgár fő tulajdonsága? Tegyük fel, hogy az. De még ha ezt fel is tesszük, azt kell mondanunk, hogy a mi francia „Kantunk" *semmit, a világon semmit* nem tett, hogy *bebizonyítsa* ennek az *„eszmének" „törvényes voltát"*. S ez még nem minden. Miben rejlik az a szabadság, amely — feltevésünk szerint — az állampolgár alapvető tulajdonsága? Milyen szabadságra

---

nélkül, elkobzások nélkül, csődök nélkül, agrártörvények nélkül, a szegények megadóztatása nélkül, nemzeti műhelyek nélkül, társulatok nélkül (!), nyereségrészesedés nélkül, állami beavatkozás nélkül, a kereskedelem és az ipar szabadságának korlátozása nélkül, a tulajdon megsértése nélkül, de leginkább és legfőképpen *„mindennemű osztályharc nélkül"* reméli elérni. Csakugyan „halhatatlan" eszme, mely megérdemli valamennyi fehér, kék és vörös árnyalatú békés szentimentális és nyafka burzsoá lelkes együttérzését!

kell törekednie természeténél fogva? *Politikai* szabadságra? Hogyisne! Aki ezt állítja, az az „állampolgárt" „tekintélyuralmi" demokratává teszi. A mi állampolgárunk a kormányzásban *az individuum „abszolút" szabadságát* keresi, azt az abszolút szabadságot, amely „egybeesik" a rendszerrel és „azonos" vele. Más szóval, az „állampolgár" lényege a proudhoni anarchia. Ez módfelett kellemes felfedezés; de nem árt emlékeztetni ennek a felfedezésnek a „biográfiájára". Szét akartunk rombolni a hatalom eszméje mellett szóló minden érvet, mint ahogy Kant szétrombolt az isten léte mellett szóló minden érvet. Hogy e célt elérjük, *feltételeztük*, hogy a szabadság éppen az, amit az állampolgár a kormányzásban keres, s itt részben utánoztuk *Feuerbachot*, aki szerint az ember istenben önmaga lényegét keresi és tiszteli. Ami pedig a szabadságot illeti, varázspálcánk egyetlen mozdulatával *átváltoztattuk* „abszolút" szabadsággá, olyan szabadsággá, amely az *anarchia* sajátja. Egy, kettő, három — Geschwindigkeit ist keine Hexerei (a gyorsaság nem boszorkányság), mint a németek mondják.

Minthogy az „állampolgár" a kormányzásban csak az „abszolút" szabadságot keresi, az *állam* csupán kitalálás („ily módon kitaláltak egy legfőbb személyt, amelyet államnak neveznek"*), és „mindazok a kormányzati formulák, amelyek miatt a népek és az állampolgárok már 60 évszázada fojtogatják egymást, *csupán képzeletünk gyümölcsei*, s a szabad értelem legelső kötelessége, hogy ezeket megőrzés végett múzeumba vagy könyvtárba rakja". No lám, még egy mellékesen tett, de rendkívül fontos felfedezés: az emberiség politikai történetének mozgatója „már 60 évszázada" *a képzelet gyümölcse!*

Ha bebizonyítjuk, hogy az ember istenben önmaga lényegét imádja, ezzel *rámutatunk* a vallás *eredetére*, de ez még nem jelenti, hogy megírtuk *biográfiáját*. Ha a szavaknak van valamilyen meghatározott jelentésük, s nem teljesen önkényesen használjuk őket, akkor a vallás biográfiájának megírása történetének megírását jelenti, azt, hogy *megmagyarázzuk, hogyan fejlődött az emberi*

---

* Proudhon a *személy* szót itt *jogi* személy értelmében használja.

lényeg, amely benne kifejezésre jut. Feuerbach ezt nem tette meg, s nem is tehette meg. Proudhon, aki Feuerbachot utánozta, abban a hitben, hogy Kantot utánozza, igen távol állt attól, hogy megértse, mennyire nem kielégítő „A vallás lényege" szerzőjének álláspontja. Nem volt képes itt többre, mint arra, hogy Feuerbachot Kantnak vélje és a legszánalmasabb módon utánozza a Feuerbach—Kantot. Hallott valami olyasfélét, hogy az istenség kitalálás, és nyomban úgy döntött, hogy az állam is kitalálás: ha isten nem létezik, mi a csudának ismernénk el az állam létezését? Proudhon elhatározta, hogy harcol az állam ellen, és azzal kezdte, hogy az államot *nem létezőnek* nyilvánította; ez elegendő is volt ahhoz, hogy elbűvölje a „La voix du peuple" című proudhoni lap olvasóit és rémületet keltsen Proudhon úr ellenségeinek a körében, akik elszörnyűködtek ama mélyreható elemzés láttán, amelyet filozófiai szelleme végzett. Valóságos tragikomédia! ⟨...⟩

1894

A MONISTA TÖRTÉNETFELFOGÁS FEJLŐDÉSÉNEK KÉRDÉSÉHEZ

〈...〉 Amikor Hume[1] Franciaországba érkezett, a francia „filozófusok" elvbarátjukként üdvözölték. Ámde egy alkalommal, amikor Holbachnál[2] ebédelt, Hume, aki kétségtelenül elvbarátja volt a francia filozófusoknak, szóba hozta a „természetvallást". „Ami az ateistákat illeti — mondotta —, nem hiszem, hogy ilyenek léteznek; sohasem találkoztam egyetleneggyel sem." „Akkor eddig igazán nem volt szerencséje — felelte „A természet rendszere" szerzője —, most aztán itt, az asztal körül, tizenhét ateistát is láthat." Ugyanez a Hume döntő befolyást gyakorolt Kantra, akit — az utóbbi saját bevallása szerint — felébresztett *dogmatikus szendergéséből.* De Kant filozófiája lényegesen különbözik Hume filozófiájától. Ugyanazon eszmék talajából sarjad ki a francia materialisták harcos ateizmusa, Hume vallási indifferentizmusa, Kant „gyakorlati" vallása. Az akkori Angliában ugyanis a vallási kérdésnek nem az volt a szerepe, mint Franciaországban, s Franciaországban nem az, mint Németországban. A vallási kérdés jelentőségében mutatkozó különbség pedig abból fakad, hogy a társadalmi erők az említett országok mindegyikében más-más viszonyban állottak egymással. A *természetüket* tekintve egyforma, de fejlettségi fokukat tekintve nem egyforma társadalmi elemek különbözőképpen kombinálódtak a különböző európai országokban, és ez az oka annak, hogy mindegyikükben igen sajátos volt *„az elmék és erkölcsök helyzete"*, amely kifejezésre jutott a nemzeti irodalomban, a filozófiában, a művészetben stb. 〈...〉

1895

NÉHÁNY SZÓ
A GAZDASÁGI MATERIALIZMUS VÉDELMÉBEN

(Nyílt levél V. A. Golcevhez)

〈...〉 Ön Fustel de Coulanges-ra[1] hivatkozik, akinek a véleménye szerint a görögöknél és a rómaiaknál az ősi vallás határozta meg a családot, hozta létre a házasságot és az apa uralmát, jelölte meg a rokonság fokozatait, szentesítette a tulajdonjogot és az örökösödési jogot. Nagyon jól ismerem Fustel de Coulanges-nak ezt a felfogását, de úgy vélem, teljesen hibás és ellentmond a legújabb történelemtudomány legvitathatatlanabb következtetéseinek. S e véleményemmel nem állok egyedül.

Amikor 1879-ben Párizsban megjelent Fustel de Coulanges Ön által idézett könyvének hetedik kiadása, Oort,[2] a leideni egyetem professzora érdekes ellenvetést tett közzé a „Teologische Tijdschrift" című folyóiratban. Oort mélységes tévedésként elvetette azt a gondolatot, hogy az ősi vallási hiedelmek határozták meg az antik családi élet szerkezetét. Éppen ellenkezőleg. „Amikor létrejött a családi élet, a vallás megadta rá szankcióját." Ugyanez volt a helyzet az állami élet területén is: „a vallás szentesítette és igyekezett fenntartani a status quó-t". S végül ugyanezt látjuk a magánjog területén is: a vallási gondolat itt is szankcionálta azokat az intézményeket, amelyek egyáltalán nem az ő hatására alakultak ki. Oort mellesleg megjegyzi, hogy maga Fustel de Coulanges ugyanabban a tanulmányában kénytelen volt eltérni alaptételétől, maga is elismerte, hogy a forradalmakat, amelyek szétrombolták az antik városi közösséget, nem a pogány vallási gondolat fejlődése idézte elő, hanem ezen kívül álló okok hatása és legfőképpen az *anyagi érdekek harca* (én azt mondanám: az

osztályharc), mely az antik társadalomban dúlt. S ez így is van. Erről nyomban meggyőződünk, ha elolvassuk Fustel de Coulanges szóban forgó tanulmányának negyedik kötetét, amelynek első oldalaiból Ön, tisztelt uram, a cikkében idéz. Igaz, Fustel de Coulanges, bár igen nagy szerepet tulajdonít az osztályok harcának Görögország és Róma belső történetében, igyekszik bebizonyítani, hogy maguk az egymás ellen küzdő osztályok ez országok ősi vallásának köszönhették létüket. Ámde éppen ez a kísérlet különösen világosan mutatja, mennyire hézagos és hibás felfogást vall ez a — más tekintetben rendkívül megbízható — kutató az antik világ ősi intézményeinek fejlődéséről. Ha ön, tisztelt uram, ellenőrizni óhajtja szavaimat, kérem, hasonlítsa össze a „Cité antique" negyedik kötetét Morgan „Ancient Society" vagy akár Letourneau „L'Evolution de la propriété" című művének megfelelő fejezeteivel[3].

Oort cikkét franciára is lefordították és a „Revue de l'histoire des religions" című párizsi szakfolyóiratban (II-ème annee, tome III) tették közzé a szerkesztőség egyetértő megjegyzésével. Ha nem tévedek, tisztelt uram, ez a körülmény is arra utal, hogy Fustel de Coulanges Ön által idézett véleményével a vallástörténet sok szakértője nem ért egyet.

De hogyan is érthetnének egyet vele a szakemberek? Kinek jut ma eszébe *ősinek* nevezni a görögök és a rómaiak ama vallását, amelyről Fustel de Coulanges beszél? Ennek az állítólagos ősi vallásnak megvolt a maga hosszú története, amely még megközelítőleg sem érthető meg, ha nem szakítunk Fustel de Coulanges nézetével és nem úgy tekintünk az ókori vallásra, mint az ókori társadalmak belső fejlődésének termékére.

Általában minden túlzás nélkül elmondhatjuk, hogy ma alig akad egyetlen komoly történész, aki igen döntő jelentőségű, nagyon is lényegbevágó fenntartások nélkül egyetértene Fustel de Coulanges felfogásával.

Itt van például előttem Victor Duruy „Histoire des Romains" című ismert munkája[4]. Az I. kötet 76. oldalán (1877. évi kiadás) a következő sorokkal találkozom:

„A vallás (az ókori Itáliában) a görög és a keleti eszmék be-

hatolásáig igen egyszerű volt: alapja nem volt más, mint a mindennapi élet szükségletei, a mezei munkák, a gyonyorű, orokké váltakozó természet által elóidézett félelem és elragadtatás. Ez lényegében véve foldművelői vallás volt.* Itália istenei a tulajdon, a házastársi hűség és az igazságosság őrzői, a foldművelés pártfogói, az osszes foldi javak adományozoi, az emberek tetteinek irányitói" stb.

Engedjen meg egy kérdést, tisztelt uram: vajon van-e valamilyen hasonlatosság Duruy felfogása és Fustel de Coulanges felfogása kozott? S az Ön véleménye szerint kinek a felfogása helyesebb? Vajon a foldművelés és a mindennapi életnek vele kapcsolatos szükségletei és az együttélésnek azok a formái, amelyek Itália ókori lakosainál meghonosodtak, a *„lényegében véve foldművelői"* „ősi" vallás eredményeképpen alakultak-e ki, vagy pedig éppen ellenkezőleg, a „lényegében véve foldművelói" ősi vallás volt a foldművelő élet eredménye? Azt hiszem, elég így felvetnunk a kérdést, hogy nyomban meg is oldjuk, minden kétséget kizárva. Hiszen ha a vallás volna az alapja az ókori itáliai lakosok társadalmi létének, teljesen érthetetlen volna, miért is volt ez a vallás éppen foldművelő jellegű, nem pedig másmilyen. Vagy talán úgy gondolja, hogy a pogány vallási gondolat *„onálló"* fejlődésének sajátos torvényei folytán ment ez végbe?

Igaz, hogy Duruy véleménye szerint az ókori Itália pogány istenei nemcsak a foldművelés oltalmazoi, hanem a tulajdon, a család, a házastársi hűség és az igazságosság oltalmazói is. Ezért lehet azt mondani — mondani mindent lehet, tisztelt uram —, hogy ha a *foldművelést* és szükségleteit nem is Itália ősi vallása hozta létre, az ókori itáliaiaknak a tulajdonosról, a családról, a házastársak kolcsonos viszonyáról és az igazságosságról alkotott fogalmai éppen az ősi vallásbol erednek és ebben az értelemben változásaikban az onálló pszichikai fejlődés torvényeihez alkalmazkodtak.

Az effajta nézeteket külonosen szívesen hangoztatják nálunk

---

* Jegyzetben Duruy utal arra, hogy a régi római naptárban kizárólag a foldművéléssel kapcsolatos unnepek szerepeltek.

ma, amikor sok többé-kevésbé haladó ember azt a célt tűzte maga elé, hogy megcáfolja a gazdasági materialistákat, akik állítólag új életre szeretnék kelteni Hegel „metafizikáját". Csak az a baj, hogy ezek a nézetek csupán némileg módosítják ugyanennek a Hegelnek általában a fogalmak és különösen a jogi fogalmak önfejlődésére vonatkozó nézeteit ⟨...⟩

A termelőerők fejlesztése terén tett minden újabb nagy történelmi lépés teljes átalakulást hoz magával a termelők kölcsönös viszonyában, s ezzel együtt az egész társadalmi berendezésben is.*

Így keletkeznek a társadalmi viszonyok, amelyektől — mint fentebb mondottuk — az emberek erkölcsi és mindenféle más fogalmai függenek.

Hogy megmagyarázzuk ezt a gondolatot, vegyük szemügyre az ősi nemzetségi közösséget. Ezekben a közösségekben jóformán nincsen magántulajdon. Ámde a termelőerők fejlődése lassanlassan aláaknázza az őskommunizmust. Egyre nő és mind jobban megszilárdul a magántulajdon; mind újabb és újabb objektumokra terjed ki; annak a társadalomnak a kebelében, amely egykoron egyenlőségen alapult, gazdag és szegény emberek jelennek meg. Ez gyökeres átalakulás, amely végzetszerűen magával hozza a családi jognak és a társadalom politikai berendezkedésének változását. Létrejön az állam, amelynek alkotmánya kifejezésre juttatja a társadalom gazdasági viszonyait. Így például az ókori vi-

* „A termelésben az emberek nemcsak a természetre hatnak, hanem egymásra is. Csak úgy termelnek, hogy meghatározott módon együttműködnek és tevékenységeiket kicserélik egymással. Hogy termelhessenek, meghatározott vonatkozásokba és viszonyokba lépnek egymással és behatásuk a természetre, termelésük, csak ezek között a társadalmi vonatkozások és viszonyok között folyik le.

A termelési eszközök jellege szerint természetesen mások és mások lesznek majd ezek a társadalmi viszonyok, melyekben a termelők érintkezésbe lépnek egymással, a feltételek, amelyek között tevékenységeiket kicserélik és a termelés összességében részt vesznek. A lőfegyvernek, ennek az új hadiszerszámnak a felfedezése szükségképpen megváltoztatta a hadsereg egész belső szervezetét, megváltoztak a viszonyok, amelyeken belül egyének hadsereget alkotnak és mint hadsereg működhetnek, megváltozott az egyes hadseregek viszonya is egymáshoz." (Marx: Bérmunka és tőke. [Lásd *Marx—Engels:* Válogatott művek. I. köt. Szikra 1949. 66. old.])

lágnak abban a polgári közösségében, amelyről Ön beszél cikkében, t. uram, az egész belső politikai történelem nem más, mint a gazdagok és a szegények, az arisztokrácia és a demokrácia közötti harc kifejezése (ezt már Arisztotelész[5] is nagyon jól tudta). Ezeknek az új intézményeknek az alapján alakulnak ki bizonyos fogalmak a magán-, a család- és a közjogról, a többi néphez, sőt az „ősi" pogány istenségekhez való viszonyról is.

Bizony, t. uram, még az „ősi" pogány istenségekhez való viszonyról is! A pogány vallás az ember számára érthetetlen természeti erők istenítése. A szó igazi értelmében vett ősi vallás az a vallás, amelyet Max Müller[6] *természeti* vallásnak nevez. Ez a természeti, a természeti erők istenítésén alapuló vallás már a közösségi ember kultúrtörténetének hajnalán létezik. De amilyen mértékben ennek az embernek a termelőerői növekednek és a társadalmi környezet többé vagy kevésbé mély változásokon megy át, az ősi vallás új jelleget ölt: *természeti* vallásból *társadalmi* vallássá válik. Az istenek, akik valamikor a természeti erők egyszerű megszemélyesítői voltak, a tulajdon, a család, az állami berendezés és a nemzetközi viszonyok egyik vagy másik formájának oltalmazóivá, sőt képzelt alkotóivá válnak. Amikor az emberek között harc támad — mondjuk a családi élet egyik vagy másik formája körül —, a pogány istenek közt is viszálykodás tör ki, mert egyesek közülük a régi szokások védelmezőinek, mások még az újítóknak az oldalára állanak. Így például Aiszkhülosznál az Eumenidák az *anya*jog mellett szállnak síkra, Minerva pedig az apa hatalmát védelmezi[7]. Ennek az érdekes istennőnek, mint ismeretes, nem volt anyja. Ebből a szempontból maga sem volt más, mint a matriarchátusról a patriarchátusra való átmenet során dúló harc fantasztikus tükröződése az emberek fejében.

Hogy az emberek bizonyos viszonyai talaján kialakul bizonyos „pszichikum", az a napnál is világosabb. S hogy az adott „pszichikum" talaján a filozófiai gondolatnak és a művészi alkotásnak bizonyos áramlatai keletkeznek, azt sem nehéz kimutatni. Gondoljunk csak a XVIII. századi francia filozófiára, s látni fogjuk, hogy ez, minden részletében, mennyire a papság és a nemesség ellen harcoló harmadik rend pszichikumának a teremtménye. A

művészetre nem szándékozom itt behatóbban kitérni: éppen csak Taine[8] „A művészet filozófiája" című munkájára utalok*.

Az emberi fogalmak a társadalmi viszonyok talaján keletkeznek. Amint az adott fogalmak kialakultak, óhatatlanul maguk is hatással vannak a társadalmi viszonyokra. A fogalmak és képzetek különböző szférái között szintén kölcsönhatás áll fenn: a vallás hatással van a jogra; a jog területén végbemenő átalakulások, mint láttuk, tükröződnek a vallási képzetekben stb. ⟨...⟩

1896

---

* Mellesleg, volna egy kis megjegyzésem. Kudrin[9] úr a „Russzkoje bogatsztvó"-ban igen csodálkozik Beltov[10] ama kijelentésén, hogy az osztályharc, többek között, az építészet fejlődésében is megmutatkozik. Azt hiszem, Beltovnak csak egyet vethetünk a szemére, azt, hogy gondolatát nem fejezte ki általánosabb formában. Hogy minden történelmi korszak építészete a kor gazdasági életétől függ, azt már Rodbertus[11] is megmondotta ⟨...⟩

〈...〉 A XVIII. századi materialista filozófia forradalmi filozófia volt. Csak ideológiai kifejezése volt annak a harcnak, amelyet a forradalmi burzsoázia a nemesség, a klérus és az abszolút monarchia ellen folytatott. Magától értetődik, hogy a burzsoázia az elavult rendszer ellen vívott harcában nem tarthatta tiszteletben a múltból örökölt és éppen ezért gyűlölt rendszert szentesítő világszemléletet. „Más idők, más viszonyok, más filozófia" — mondotta igen találóan Diderot[1] az „Encyclopédie"-ben Hobbesról[2] szóló cikkében. A régi jó idők filozófusainak, akik igyekeztek békében élni az egyházzal, semmi kifogásuk sem volt egy olyan erkölcs ellen, amely egy állítólag fentről kinyilatkoztatott valláson alapult. Az új kor filozófusai olyan erkölcsöt akartak, amely mentes a *„babonával"* való bármiféle kapcsolattól. „Az emberi erkölcsre nézve mi sem károsabb — mondja Holbach —, mint az isteni erkölccsel való kombinálása. Azáltal, hogy az ésszerű erkölcsöt, amely az észen és a tapasztalaton alapszik, összekapcsolják az ésszel ellenkező, a képzeleten és a tekintélyen alapuló misztikus vallással, csak zűrzavart visznek az erkölcsbe, gyöngítik, sőt szét is rombolják."*

---

* „Système social ou Principes naturels de la morale et de la politique. Avec un examen de l'influence du gouvernement sur les moeurs par l'auteur du Système de la Nature". I., London 1773. 36. old. Vö. a szerzőnek „Morale universelle" c. művéhez írt előszavával: „Itt nem térünk ki a valláserkölcsre, amely nem ismeri el az ész jogait, mert azt tekinti feladatának, hogy az embereket természetfölötti utakon vezesse."

Az erkölcsnek és a vallásnak ez a különválasztása nem lehetett ínyére mindenkinek, s máris okul szolgált arra, hogy rossz hírét költsék a materialisták etikájának. Ez azonban még nem minden. A „valláserkölcs" alázatosságot, a test sanyargatását, a szenvedélyek elfojtását hirdette. Túlvilági jutalmat ígért mindazoknak, akik itt a földön szenvednek. Az új erkölcs rehabilitálta a testet, visszahelyezte jogaiba a szenvedélyt* és a társadalmat tette felelőssé tagjai boldogtalanságáért**. Azt kívánta, akárcsak Heine, hogy „mi már *a földön, idelenn* építsük föl a mennyet"[3]. Ez volt az új erkölcs forradalmi oldala, de éppen ezért mint helytelent el is ítélték az akkori társadalmi rendszer védelmezői <. . .>

Voltaire[4] kígyót-békát kiált Holbachra, amiért állítólag azt *tanácsolja* az embereknek, hogy vétkezzenek, ha ezt a maguk számára előnyösnek látják. Ez de Lignac abbéra[5] emlékeztet, aki arra a kérdésre, hogy az ember köteles-e nemzete érdekeit szem előtt tartani, az új erkölcs hívének ezt a választ adja a szájába: „amennyiben ebben megtalálja számításait". Voltaire azonban többet tudott erről, mint de Lignac: nagyon jól ismerte Locke-ot[6], s nem tagadhatta, hogy a materialista erkölcs csupán

* „A szenvedélyek az igazi ellensúlyozói a szenvedélyeknek; próbáljuk ezeket nem elfojtani, hanem irányítani; azokkal a szenvedélyekkel, amelyek a társadalom szempontjából károsak, állítsunk szembe olyanokat, amelyek hasznosak reá nézve. Az ész, a tapasztalatnak a gyümölcse, nem más, mint ama szenvedélyek kiválasztásának művészete, amelyeknek saját boldogságunk érdekében engedelmeskednünk kell." („Système de la Nature". I., 304. old.)

** „Ne mondja senki, hogy egyetlen kormány sem teheti minden alattvalóját boldoggá; kétségtelenül nem elégítheti ki egyes naplopó polgárok hóbortjait, akik — hogy unalmukat elűzzék — csak szeszélyeiknek élnek; de foglalkozhat és foglalkoznia is kell a tömeg reális szükségletei kielégítésének kérdésével. Egy társadalom akkor élvezi mindazt a boldogságot, amelyben egyáltalán része lehet, ha tagjainak óriási többsége el van látva élelemmel, ruházattal és lakással, vagyis ha tagjai túlfeszített munka nélkül kielégíthetik természetadta elengedhetetlen szükségleteiket . . . Számos emberi balgaság következtében egész nemzetek kénytelenek azért dolgozni, arcuk verítékével és könnyeikkel a földet öntözni, hogy megadják a módot a fényűzésre, szeszélyeik kielégítésére és kicsapongásra egy maroknyi ostoba mihaszna embernek, aki már nem is lehet boldog, mert romlott képzeletük nem ismer határt." (Ugyanott, 298. old.)

az angol filozófus művének folytatása. „*Traité de métaphysique*" című munkájában maga is sokkal merészebb tételeket hangoztatott az erkölcsről, mint amilyeneket Holbach valaha is kimondott. Csakhogy a ferney-i pátriárkának inába szállt a bátorsága: attól tartott, hogy az ateistává és utilitárius moralistává vált nép túlságosan féktelenné válik. „Végeredményben — írta Madame Neckernek (1770. szeptember 26) — a Phaedra és a Mizantróp százada[7] többet ért." Kétségtelen! A népet akkoriban sokkal eredményesebben tartották féken.

A legkomikusabb azonban az, hogy Voltaire Holbach moráljával a következő elmefuttatást szegezi szembe: „A társadalom nem állhat fenn az igazság és az igazságtalanság eszméi nélkül; ő (isten) mutatta meg nekünk, milyen úton lehet ezeket elsajátítani... *A társadalom java tehát az erény megmásíthatatlan szabálya minden ember számára, Pekingtől Izlandig.*" Mekkora felfedezés ez egy ateista filozófusnak!

Rousseau[8] másként vélekedett. Azt tartotta, hogy az utilitárius erkölcs nem alkalmas az emberek legerényesebb cselekedeteinek megmagyarázására. „Mit jelent az, hogy valaki saját érdekében vállalja a halált?" — kérdi. S hozzáfűzi, hogy gyalázatos filozófia az, amelyet erényes cselekedetek zavarba hoznak, s amely csak úgy tud kikecmeregni a zavarból, hogy az erényes cselekedethez alávaló szándékokat és erénytelen indítékokat agyal ki; az ilyen filozófia „kénytelen Szókratészt lealacsonyítani és Regulust[9] megrágalmazni". Hogy képet kaphassunk ennek az ellenvetésnek a súlyáról, hadd idézzük a következő elmefuttatást.

A „valláserkölcs" elleni harcukban a materialisták mindenekelőtt igyekeztek bebizonyítani, hogy az emberek az ég segítsége nélkül is tudhatják, mi az „erény". „Szüksége volt-e az embernek emberfölötti kinyilatkoztatásokra — kiált fel Holbach — annak megértéséhez, hogy az igazságosság elengedhetetlen a társadalom fennmaradása szempontjából, hogy az igazságtalanság csak ellenségeket szül, akik készek ártani egymásnak? Vajon csak isten szava értethette meg az emberekkel, hogy társadalmilag egyesült lényeknek kölcsönös szeretetre és segítségre van szükségük? Vajon csak felülről jött segítséggel voltak képesek felfedezni,

hogy a bosszú káros és megsérti az ország törvényeit, amelyek — ha igazságosak — azt tűzik ki célukul, hogy a polgároknak elégtételt adjanak?... Vajon nem érti meg minden ember, akinek érdeke az önfenntartás, hogy a bűn, a kicsapongás, a kéjhajhászás saját életét veszélyezteti? S végül, nem bizonyította-e be a tapasztalat minden gondolkodó lénynek, hogy a bűntett embertársai (vagyis a bűntettes embertársai. — *G. P.*) gyűlöletének tárgya, hogy a bűn még azoknak is ártalmas, akik a rabjai, hogy az erény megbecsülést és szeretetet biztosít azoknak, akik gyakorolják? Mihelyt az emberek csak egy csöppet is elgondolkodnak azon, hogy mik is ők tulajdonképpen, mik az igazi érdekeik és mik a társadalom feladatai, nyomban megértik, mivel tartoznak egymásnak... *Az ész egymaga is elegendő ahhoz, hogy megértsük embertársaink iránti kötelességeinket.*"*

Minthogy az ész egymaga tehát elegendő ahhoz, hogy megértsük kötelességeinket, a „filozófia" közvetítésére van szükség. A filozófiának kell megmutatnia, hogy az erény nem egyéb, mint saját jól felfogott érdekünk. Be kell bizonyítania, hogy az emberiség legnagyobb hősei nem cselekedtek volna másképpen akkor sem, ha kizárólag saját boldogulásukat tartották volna szem előtt. Ily módon kifejlődik egy pszichológiai elemzés, amely látszólag csakugyan *lealacsonyítja Szókratészt és megrágalmazza Regulust.* Rousseau ellenvetése tehát nem volt teljesen alaptalan. Csakhogy a „genfi polgár" megfeledkezett arról, hogy a „megrágalmazott" Szókratész maga is igen gyakran elkövette azt a hibát, amelyet a materialistáknak felrónak.**

---

* „Le christianisme dévoilé ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne". London 1757. 126—128. old. Erről a könyvről azt mondották, hogy „a legszörnyűbb, amely valaha is napvilágot látott". Valójában nem Londonban, hanem Nancyban jelent meg.

** „És csakugyan ha a barátokat összehasonlítjuk más jószágokkal (sic!), vajon a hűséges barát nem ér-e sokkal többet minden más jószágnál? Mert melyik ló, melyik ökörfogat hajt akkora hasznot, mint egy derék barát, melyik rabszolga olyan odaadó és megbízható, vagy melyik egyéb jószág olyan értékes minden tekintetben?" (*Xenophon*[10]: „Emlékezések Szókratészra". II., 4. fej.) Ennél „cinikusabb" kijelentéseket még a francia materialisták sem tettek soha. Vagy talán Szókratész önmaga rágalmazta meg magát?

Görögországban, Franciaországban, Németországban vagy Oroszországban (Csernisevszkij[11] és tanítványai) — mindenütt ugyanazt a hibát követték el a felvilágosítók. Szerettek volna *bebizonyítani* olyasmit, ami nem bizonyítható be, amire csak a társadalmi élet taníthat meg.* Az emberiség erkölcsi fejlődése lépésről lépésre nyomon követi a gazdasági szükségességet; pontosan alkalmazkodik a társadalom reális szükségleteihez. Ebben az értelemben mondhatjuk, s azt is kell mondanunk, hogy az érdek az erkölcs alapja. De ennek az alkalmazkodásnak a történelmi folyamata az emberek háta mögött megy végbe, az egyén akaratától és értelmétől függetlenül. Az érdek diktálta magatartási vonalat az „istenek", a „velükszületett lelkiismeret", az „értelem" vagy a „természet" előírásának képzelik. S mi az az érdek, amely az egyénnek a magatartás ilyen vagy amolyan vonalát diktálja? Vajon személyi érdekük-e ez? A legtöbb esetben az. Amikor azonban az egyének személyi érdekeik szavára hallgatnak, már nem a megmagyarázandó „erényes" cselekedetekről van szó. Ezekben a cselekedetekben a magatartást az *egésznek* az érdekei, a *társadalmi érdekek* diktálják. A történelmi folyamat dialektikája nemcsak ahhoz vezet, hogy *„az ész ármányra, jótett kínra válik"*[12], hanem ahhoz is, hogy valamely társadalom vagy osztály *önző* érdekei az egyének szívében gyakran *önzetlen-*

* A XVIII. században, mellesleg, ilyen volt a kor szelleme. A „vallás-erkölcs" hívei ebben a tekintetben felvehették a versenyt a materialistákkal. Olykor a legmulatságosabb módon „bizonyítottak". Íme egy jellemző példa erre. Helvetius elmondja, hogy 1750-ben a jezsuiták kezdeményezésére Rouenban egy balettet mutattak be, s „ezzel be akarták bizonyítani, hogy a gyönyör igazi erényre neveli az ifjúságot, mégpedig az első felvonásban a polgári, a második felvonásban a katonai, a harmadik felvonásban a speciálisan vallási erények szerepeltek. Ebben a balettben táncokkal (!) bizonyították ezt az igazságot. A megszemélyesített Vallás páros táncot lejtett a Gyönyörrel, s a jezsuiták a Gyönyört — amint akkoriban a janzenisták mondották — rövid nadrágba bújtatták, hogy pikánsabbá tegyék." Helvetius csöppet sem csodálkozik az igazság „bizonyításának" e furcsa módján. Csak következetlenséget vet a jezsuiták szemére. „Ha véleményük szerint a gyönyör mindenható az ember felett, miért ne volna mindenható az érdek felett is? Vagy talán nem a gyönyörre való törekvésben rejlik minden érdek?" („De l'homme". I., 2. rész. 16. fej.)

séggé és hősiességgé változnak át. Ennek az átváltozásnak a titka a társadalmi környezet hatásában rejlik. A francia materialisták nagyon tudták értékelni ezt a hatást. Szüntelenül azt hangoztatták, hogy minden a neveléstől függ, hogy az ember nem születik azzá, ami, hanem csak azzá válik ⟨...⟩

A Holbach típusú ember az „egyenlőség" eszméjében nem találhatott semmi vonzót. Ellenkezőleg, igen káros chiméra volt a szemében. Az embereknek nem egyforma a szervezetük; fizikai, erkölcsi és szellemi képességeik sohasem voltak egyformák. „A testileg és szellemileg gyönge ember mindig kénytelen volt elismerni az erősebbek, a tehetségesebbek folényét. A dolgosabb ember nagyobb darab foldet tudott megművelni és termékennyé tenni, mint az, aki természeténél fogva gyengébb testalkatú volt. Ily módon kezdettől fogva egyenlőtlenség volt mind a tulajdon, mind a jószágok tekintetében."*

Mably[13] abbé nyugodtan felhozhatta az ilyen érvelések ellen azt, hogy nyilvánvaló ellentmondásban vannak a legújabb politikai filozófia kiindulópontjával, amely az összes emberek, mind az erősek, mind a gyengék, abszolút egyenjogúságát proklamálta.** Még nem ütött az „egyenlőség" órája, s maga Mably is kénytelen volt elismerni, „hogy semmiféle emberi erő nem kísérelheti meg az egyenlőség visszaállítását, mert ez csak még nagyobb rendetlenséget idézne elő annál, amelyet elkerülni szeretne".*** A társadalmi fejlődés objektív logikája a burzsoázia teoretikusait támogatta.

Holbach ízig-vérig, a vaskalaposságig a burzsoázia teoretikusa

---

* „Politique naturelle". I., 20. old.

** „Ha fizikai vagy erkolcsi tulajdonságaim nem biztosítanak nekem semmiféle jogot olyan ember folott, aki a természet kincseivel kevésbé van megáldva, mint én; ha nem követelhetek tőle semmi olyat, amit nem követelhetne meg ő is éntőlem, szeretném tudni, milyen alapon tarthatok igényt arra, hogy kapcsolataink egyenlőtlenek legyenek... Szeretném tudni, milyen jogcímre alapozhatnám fölényemet." („Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques". Hága 1768. 21. old.)

*** Ugyanott, 15. old.

volt. Ostorozza „a pápát meg a püspököket, akik ünnepeket rendelnek el és tétlenségre kényszerítik a népet". Azt bizonygatja, hogy a kereskedelem és az ipar haladása összeegyeztethetetlen egy olyan vallás erkölcsével, „amelynek megalapítója elátkozza a gazdagokat és kirekeszti őket a mennyek országából". Ő a maga részéről „arra a töméntelen sok papra, barátra, szerzetesre és apácára" szórja az átkot, „akiknek nincsen más dolguk, minthogy renyhe kezüket az ég felé emeljék és éjjel-nappal imádkozzanak." Fellázad a katolikus böjtök ellen, mivel „a római katolikus egyház által eretneknek tekintett hatalmak szinte az egyetlenek, amelyek a hústalan böjtnapokból hasznot húznak: az angolok eladják tőkehalukat, a hollandok meg heringjüket."* Mindez persze „természetes". Amikor azonban Holbach, akárcsak Voltaire és sokan mások is, minden alkalommal visszatér arra a kétezer disznóra, amelyet az ördögök Jézus beleegyezésével vízbe fojtottak[14]; amikor a kereszténység mitikus megalapítójának azt veti a szemére, hogy nem tisztelte eléggé a magántulajdont; amikor ugyanezt felrója az apostoloknak is, akik gyakran idegen mezőkön gyűjtöttek kalászokat; amikor olykor-olykor kibékül Krisztussal csak azért, mert „az ember fia" nem tartotta meg a sabbathot** — akkor vaskalapossá és igen nevetségessé válik, s ilyenkor különösen szembeötlő, mennyire híján van minden történeti érzéknek ⟨...⟩

„Az emberi nem csupán tévhitei következtében tette magát boldogtalanná" — ebben foglalható össze Holbach egész történetfilozófiája.*** Ha kénytelen lett volna részletekbe bocsátkozni, hozzáfűzte volna, hogy az antik civilizációt a *„fényűzés"* pusztította el; hogy a feudális rend *„rablásokból, rendellenségből,*

---

* Vö. „Le christianisme dévoilé, ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne". 1767. 176, 179, 196, 198, 199, 203. old.

** „Lehetséges — mondotta —, hogy éppúgy mint mi, ő is érezte, mennyire hasznos volna a nép szempontjából számos ünnep eltörlése." („Histoire critique de Jésus Christ ou Analyse raisonnée des Évangiles" [a megjelenés keltének és helyének feltüntetése nélkül]. 157. old.)

*** „Système de la Nature". I., 3. old.; vö. a Système social"-hoz írott bevezetéssel is.

háborúkból" nőtt ki, hogy „I. Károly[15] vallási viszályok és vallási türelmetlensége miatt került a vérpadra", hogy „Jézus csaló volt" stb.; s igen csodálkozott volna, ha megtudja, hogy csupán „*a jelenségek külső burkát*" értette meg.

A „filozófusok" a történelemben csak az emberek tudatos (többé vagy kevésbé „bölcs", s mint láttuk, igen gyakran nagyon is kevéssé bölcs) tevékenységét látták; aki azonban a történelemben csak az emberek tudatos tevékenységét látja, az rendkívüli módon leszűkíti látókörét, bámulatosan felületes. Minden nagy történelmi mozgalomban találkozunk olyan emberekkel, akik kortársaik élére állnak, akik kifejezésre juttatják kortársaik törekvéseit, megfogalmazzák kívánságaikat. Ugyanígy vannak olyan emberek is, akik a reakció élére állnak, harcolnak az újítók törekvései ellen, elvetik kívánságaikat. Mármost, ha a történelemben csak az emberiség tudatos tevékenysége létezik, akkor szükségképpen a „nagy embereket" fogjuk a történelem mozgása *okainak* tekinteni. Akkor az a benyomás alakul ki bennünk, hogy a vallás, az erkölcs, a szokások, a nép egész jelleme egy vagy több nagy ember műve, akik meghatározott célokat követtek. Hallgassuk meg például, mit mond Holbach a zsidó népről.

Mózes a sivatagba vitte a zsidókat; „vak engedelmességre szoktatta őket; feltárta előttük az ég akaratát, elbeszélte nekik őseik csodálatos történeteit, megtanította őket azokra a különös ceremóniákra, amelyek elvégzésétől isten kegye függ; különösen beléjük oltotta a más nemzetek istenei iránti ádáz gyűlöletet, és arra oktatta őket, hogy a legnagyobb kegyetlenséggel bánjanak azokkal, akik azokat az isteneket tisztelik; gyilkosságok és háborúk révén akaratának engedelmeskedő rabszolgákká formálta őket, akik készek alávetni magukat szenvedélyeinek és életüket feláldozni becsvágyó céljai érdekében; egyszóval őrjöngő, vad szörnyetegekké tette a zsidókat. Miután beléjük lehelte ezt a romboló szellemet, megmutatta nekik szomszédaik országait és birtokait, mint olyan örökséget, amelyet maga az isten szánt nekik."*

---

* „Le christianisme dévoilé". 35. old.

A zsidó nép története ebből a szempontból nem nyújt semmi különöset. Minden népnek megvolt a maga Mózese, ha nem is volt olyan gonosz, mint a zsidóké, hiszen Holbach szerint, s Voltaire is ezt vallotta, a történelem nem ismer még egy olyan gonosz népet, mint Izrael népe. „A civilizált népek méhéből születtek rendszerint mindazok a személyiségek, akik a szétszórtan élő, nemzetté még nem egyesült családokba vagy hordákba beoltották a közösségi szellemet, akik megtanították őket a földművelésre és a művészetre, akik törvényeket, isteneket, kultuszt és vallási nézeteket adtak nekik. Szelídebbekké tették szokásaikat, tömörítették őket, megtanították őket erejük előnyösebb kihasználására, a kölcsönös segítségre és szükségleteik könnyebb kielégítésére. Mivel életüket ily módon boldogabbá tették, megnyerték szeretetüket és megbecsülésüket, jogot szereztek arra, hogy előírjanak nekik bizonyos nézeteket (!) és azokat fogadtatták el velük, amelyeket ők maguk agyaltak ki, vagy azokból a civilizált országokból hoztak, ahonnan ők származtak. A történelem azt mutatja, hogy a leghíresebb törvényhozók olyan emberek voltak, akik a civilizált népeknél fellelhető hasznos ismeretek gazdag kincsestárának birtokában segítségére voltak vad népeknek és megtanították őket az iparra és a művészetre, amelyet eladdig nem ismertek. Ilyen férfiú volt Bakkhosz, Orfeusz, Triptolomeusz[16] stb."*

Vajon azok a népek, amelyek ma civilizáltak, mind átmentek valamikor a vadság állapotán? Ez a kérdés, amelyre ma olyan könnyű válaszolni, eléggé nyugtalanította filozófusunkat. Nem voltak határozott nézetei az emberi nem származását illetően; hogyan lehetett volna hát képe ennek társadalmi ősállapotáról? Nagyon valószínű, hogy valamennyi civilizált nép először a vadság állapotán ment át. De miképpen magyarázható a vadságnak ez az állapota? Erre új deus ex machina-ként[17] megjelennek földgolyónk szörnyű átalakulásai. Ezek a nagy átalakulások talán nemegyszer elpusztították az emberiség legnagyobb részét. Az életben maradottak nem tudták az utókor számára megőrizni

* „Système de la Nature". II., 25. old.

azokat az ismereteket és művészeteket, amelyeknek e katasztrófa előtt birtokában voltak. Eszerint lehetséges, hogy az emberek több ízben is visszasüllyedtek a tudatlanságba, miután már elértek bizonyos civilizációt. „Lehetséges, hogy az az óriási tudatlanság, amelyben az emberiség a számára legérdekesebb tárgyak tekintetében leledzik, ennek a periodikus megújhodásának a következménye. Talán éppen ezek a megújhodások az igazi okai politikai és vallási intézményeink tökéletlenségének."* Láttuk már, hogy az embernek nem adatott meg megtudni, vajon a tyúk előzte-e meg a tojást, avagy a tojás a tyúkot. Most azt látjuk, hogy Holbachnak nem adatott meg megtudni, vajon a civilizáció előzte-e meg a vadságot, avagy a vadság a civilizációt.

Holbach megelégszik azzal a felismeréssel, hogy „az emberi nem *tévhite következtében* tette magát boldogtalanná", és hogy *meg kell szabadítani* ettől a *tévhittől*. Nem sajnált sem fáradságot, sem pénzt, csakhogy teljesítse ezt a nemes feladatot. Egész életét az „*előítéletek*" elleni harcnak szentelte. A legmélyebben gyökerező, a legvégzetesebb előítélet a vallás volt, s filozófusunk fáradhatatlanul harcolt ellene. A „l'infâme"[18] elleni harcában Voltaire kímélte „a legfőbb lényt" és csak azzal kísérletezett, hogy ezt az Észre redukálja. Vallási ügyekben az alkotmányos monarchia híve volt. Isten mindenhatóságát a „filozófusok" értelmezése szerinti örök természeti törvényekkel akarta korlátozni. A francia materialisták ellenben mennyei dolgokban buzgó republikánusok voltak. Guillotine alá küldték az istent még jóval a derék dr. Guillotin[19] megjelenése előtt. Személyes ellenségükként gyűlölték. Mivel szeszélyes, gyűlölködő és kegyetlen zsarnokot láttak benne, felborzolta legnemesebb emberi és állampolgári érzéseiket. „Nem lehet szeretni olyan lényt, amelynek eszméje csak rémületet kelthet" — kiált fel Holbach... „Hogyan lehetne nyugtalanság nélkül tekinteni istenre, akit eléggé barbárnak tartanak ahhoz, hogy kárhozatra ítéljen bennünket?... Senki sem érezhet szikrányi szeretetet sem olyan isten iránt, aki mérhetetlenül hosszú és szörnyű büntetéseket tartogat gyermekei kilencven-

* Ugyanott, 24—26. old.

kilenc százaléka számára... Nektek, teológusoknak is arra a következtetésre kell jutnotok, hogy saját elveitek alapján isten mérhetetlenül gonoszabb a leggonoszabb embernél is."*

A Holbach korában élő angol materialisták barátibb viszonyban voltak az öreg zsidó istennel. Csak *„a szeretet"* és *„a tisztelet érzését"* táplálták irányában. Hiába, más társadalmi viszonyok között éltek. Két testnek, ha ugyanazokból az elemekből áll, de más-más arányokban, nincsenek azonos kémiai tulajdonságai. Sőt. A sárga foszfor lényegesen különbözik a vöröstől. Egyetlen kémikus sem csodálkozik ezen. Azt mondják, hogy ez az elemek molekuláris struktúrájától függ. De mindig csodálkozunk, ha azt tapasztaljuk, hogy ugyanazoknak az eszméknek más-más, egyéb vonatkozásban hasonló társadalmi struktúrájú országokban nincs ugyanazon színezetük, és nem vezetnek ugyanazokra a gyakorlati következtetésekre. Az eszmék mozgása csak a társadalmi mozgást tükrözi, s azok a különböző utak, amelyeket az eszmék mozgása tör magának, e mozgás állandóan változó színezetei pontosan megfelelnek a társadalmi erők különböző csoportosulásainak. A *gondolkodás* módja mindig a *lét* módjától függ.**

„Aligha tagadható — mondja Priestley[20]***, az *angol* materialista —, hogy az erény általános céljait hathatósan biztosítja az a hit, hogy a túlvilági életben minden jó és rossz cselekedet elnyeri kellő jutalmát, illetve büntetését! Ugyanezt a nézetet vallja Voltaire, a *francia* deista. A ferney-i pátriárka sok badarságot írt össze erről a kérdésről. Holbach, a *francia* materialista a következőképpen okoskodott:

---

* „Le bon sens puisé dans la Nature". 89—93. old.

** Egy és ugyanannak a gondolatnak két, különböző gyakorlati célokat követő ember szájában gyakran két teljesen különböző jelentése van. Holbach szerint az igazi vallás minden országban a hóhér vallása. Alapjában véve Hobbes sem mond mást. De milyen különböző értelme van ennek a gondolatnak e két férfiú filozófiájában!

*** „A free discussion of the doctrin of materialism and philosophical Necessity, in a correspondence between dr. Price and dr. Priestley". London 1778. Bevezetés, VIII—IX. old.

„Csaknem minden ember hisz egy büntető és jutalmazó istenben, s mégis minden országban azt látjuk, hogy a rosszak száma jelentősen meghaladja a jók számát. Ha el akarunk jutni az ilyen általános romlottság igazi forrásához, akkor ezt magukban a teológiai fogalmakban kell keresnünk, nem pedig azokban az imaginárius okokban, amelyeket a világ különböző vallásai kiagyaltak, hogy megmagyarázzák az emberi romlottságot. Az emberek azért romlottak, mert csaknem mindenütt rosszul kormányozzák őket; méltatlan módon kormányozzák őket, mert a vallás isteni lényként tiszteli az uralkodókat; az uralkodók, mivel biztosítottnak látják büntetlenségüket és maguk romlottakká váltak, szükségképpen nyomorúságosakká és rosszakká tették népeiket. A népeket, mivel esztelen uraknak voltak alávetve, sohasem az ész vezérelte. Minthogy csalárd papok elvakítják őket, nem látják hasznát az észnek."*

A világtörténelem fő hajtóereje tehát a vallás. Visszájára fordított Bossuet[21] A *„Discours sur l'historie universelle"* szerzője meg volt győződve róla, hogy a vallás mindent a lehető legjobban rendezett el; Holbachnak ellenben az volt a véleménye, hogy mindent a lehető legrosszabbul rendezett el. Ez a különbség volt az egyetlen haladó lépés a történetfilozófiában egy teljes évszázad folyamán. Kolosszális gyakorlati következményei voltak, de semmiben sem mozdította elő a történelmi tények megértését. A „filozófusok" képtelenek voltak kiszabadulni a *bűvös körből:* egyfelől az ember a maga társadalmi környezetének terméke: „A nevelésben keresendő a fő forrása az emberek bűneinek és erényeinek, a tévedéseknek és igazságoknak, amelyekkel tele van a fejük, az általuk felvett dicséretre méltó vagy elítélendő szokásoknak, szerzett tulajdonságaiknak és tehetségüknek"**; másfelől pedig minden társadalmi zűrzavar forrása *„a legvilágosabb politikai elvek nem ismerése"*. A társadalmi környezetet a *„közvélemény"* (opinion), vagyis az ember alakítja ki. Ez az alapvető ellentmondás különböző formákban mindunalan telőbukkan

---

* „Système de la Nature". II., 219. old.

** „Système social". I., 15. old.

Holbach műveiben, de egyébként az összes többi „filozófus" műveiben is.

1. *Az ember a társadalmi környezet terméke.* Ebből teljesen logikusan következik, hogy a világot nem a *„közvélemény"* kormányozza. „Az emberek csupán olyanok, amilyenekké szervezetük — a szokás, a nevelés, a példa, a kormányzati forma, az állandó vagy átmeneti jellegű környezet által módosított szervezetük — teszi őket. Vallási eszméik és imaginárius rendszereik temperamentumuktól, hajlamaiktól, érdekeiktől függnek, illetőleg ezekhez kell alkalmazkodniuk."* „Ha higgadtan szemügyre vennénk a dolgokat, azt látnánk, hogy isten neve itt a földön csak ürügyül szolgált az emberi szenvedélyek takargatására."** „Környezetünk, a pillanatnyi érdekek, a begyökeresedett szokások, a közvélemény sokkal erősebben hatnak ránk, mint képzelt lények *vagy spekulációk, amelyek maguk is ettől a szervezettől függnek."*** A „spekulációk" és a „képzelt lények" hatalmának már azért sincsen valami nagy jelentősége, mert százezer ember közül alig akad kettő, aki felteszi magának azt a kérdést, hogy mit is ért az „isten" szón; és mert, ahogy ezt már Bayle[22] és előtte Seneca[23] is megjegyezte, az embereket szenvedélyek késztetik cselekedetekre, nem pedig „az értelem általános meggondolásai".°

2. *Az ember a társadalmi környezet terméke.* Ami az isteneket illeti, az ember ezeket saját képére és hasonlatosságára alkotta meg. „Amikor az ember istent tiszteli, saját magát tiszteli"°° (vö. Feuerbach). Nem nyilvánvaló-e, hogy egy szeszélyes isten, aki fogékony a dicsőítés iránt, és megköveteli, hogy alattvalói csak neki hódoljanak, a földi fejedelmek képére van megformálva?°°°

3. *Az ember a társadalmi környezet terméke.* „Ha csak egy kicsit is elgondolkozunk azon, ami szemünk láttára végbemegy,

---

* Système de la Nature". II., 298. old.
** Ugyanott, 294. old.
*** Ugyanott, 292. old.
° Ugyanott, 248. és 295. old.
°° „Le bon sens". I., 57. old.
°°° „Christianisme dévolié". 176. old.

nyomban felismerjük, hogy az igazgatás (vagyis a „kormányzás"; mindjárt meglátjuk, hogy a „filozófusok" miképpen és miért redukálják a társadalmi környezet hatását a kormányzás befolyására) rányomta bélyegét a nemzetek jellemére, *véleményeire,* törvényeire, szokásaira, nevelésére és erkölcseire."* „Eszerint a társadalom bűnei rontják meg a társadalom tagjait... Ekkor válik az ember embernek farkasává** ⟨...⟩

Helvetius szerint mindazoknak a népeknek, *amelyek egyforma helyzetben vannak, azonosak a törvényeik,* azonos a szellemük, azonosak a szenvedélyeik. Ez az oka annak, hogy *„az indiánoknál megtaláljuk az ősgermánok szokásait"*; ez az oka annak, hogy *„Ázsiát, amelyet nagyobbára malájok laknak, a mi régi feudális törvényeink szerint kormányozzák"*; ez az oka annak, hogy *„a fetisizmus nemcsak az első vallás volt, hanem kultusza is, amely mindmáig csaknem egész Afrikában fennmaradt, egykoron általános volt"*; ez az oka annak, hogy *a görögök mitológiája igen hasonlított a kelták mitológiájához*; s ez az oka végül annak is, hogy a legkülönbözőbb népeknek gyakran azonos *közmondásaik* vannak. Általában csodálatos analógia figyelhető meg a primitív népek intézményeiben, szellemében, hitében. A népek, akárcsak az egyének is, *sokkal jobban* hasonlítanak egymásra, *mint gondolnánk* ⟨...⟩

A törvények és szokások alapja, bármilyen furcsának látszik is ez, mindig valami *„tényleges vagy legalábbis vélt hasznosság"*. Mi is az a *vélt hasznosság?* Mitől függ ez, miből ered? Nyilvánvalóan az emberek *véleményéből* ered. Itt ismét belekerültünk abba a *bűvös körbe,* amelyből úgy hittük, már sikerült kiszabadulnunk: a *vélemények az érdekektől függnek, az érdekek pedig a véle-*

* „Système social". III., 5. old. Grimm[24] *ebben az irányban* még tovább ment. „A legmerészebb vélemények hatása a nullával egyenlő — mondotta. — Nincs olyan könyv — bármilyen isteni sugallat szülte is —, amely képes volna arra, hogy rontsa az erkölcsöket, mint ahogy, sajnos, egyetlen filozófus sem képes arra, hogy ... megjavítsa őket. Csak a kormányzatnak meg a törvényhozásnak van meg a hatalma ehhez; beavatkozásuktól függően válik a közerkölcs bölccsé vagy romlottá; a könyveknek itt nincsen szerepük." („Correspondance littéraire". Janvier 1772.)

** „Politique naturelle". 11—12. old.

ményektől. S a legfurcsább az, *hogy Helvetius nem kerülhette el a visszatérést ebbe a körbe.* Hiába hozta összefüggésbe a legkülönbözőbb és legfurcsább törvények, szokások és vélemények eredetét a társadalom reális szükségleteivel. Elemzése végén mindig valami olyan üledékbe botlott, amelyet metafizikai reagenseivel semmiképpen sem tudott feloldani. *Ez az üledék mindenekelőtt a vallás volt.*

Minden vallás talaja a félelem egy láthatatlan hatalomtól, a természet erőinek nem ismerése. Valamennyi primitív vallás hasonlít egymáshoz. Honnan ered ez a *hasonlatosság?* Onnan, hogy mindazoknak a népeknek, amelyek egyforma helyzetben vannak, mindig azonos a szellemük, azonosak a törvényeik, azonos a jellemük. „Onnan, hogy azok az emberek, akiket csaknem ugyanazok az érdekek vezérelnek, akiknek csaknem ugyanazokat a tárgyakat kell egymással összehasonlítaniuk és az összehasonlításhoz ugyanazzal a szerszámmal, vagyis ugyanazzal az értelemmel rendelkeznek, óhatatlanul ugyanazokra az eredményekre jutottak. Minthogy általában mind büszkék... valamennyien az embert tekintik az ég egyetlen kegyeltjének és gondviselése fő tárgyának." S e gőgjük miatt az emberek elhiszik mindazokat az ostobaságokat, amelyekkel a *csalók* rászedik őket. Lapozzuk csak fel a Koránt[25] (Helvetius látszólag csak *„hamis vallásokról"* beszél). Ezerféleképpen magyarázható; homályos, érthetetlen. Ámde az emberi vakság akkora, hogy ezt a könyvet, amely tele van hazugsággal és ostobasággal, ezt a művet, amely istent elítélendő zsarnokként ábrázolja, még ma is szent könyvnek tartják. Az az érdek tehát, amelynek talaján a vallási hiszékenység létrejön, nem más, mint a hiúság érdeke, az *előítélet érdeke.* Ez az érdek, ahelyett, hogy az emberek érzelmeinek eredetét megmagyarázná, maga is csupán ezeknek az érzelmeknek a kifejezése. Valamely vallás „hasznossága" csak *„vélt hasznosság"*. A tizennyolcadik század filozófusa nem mondhatott mást az *„észnek"* erről a *„gyalázatos"* ellenségéről.

Ha már egyszer adva van a hiúság meg a tudatlanság — a félelem anyja —, könnyen érthetővé válik, milyen eszközökkel növelik és tartják fenn tekintélyüket a vallás szolgái. „A papok

minden vallásban azt tekintik legelső feladatuknak, hogy elkábítsák az emberek tudásvágyát és eltereljék őket minden olyan dogma vizsgálatától, amelynek túlságosan is nyilvánvaló képtelensége nem kerülhetné el a figyelmüket. Hogy ezt elérhessék, hízelegniük kellett az emberek szenvedélyeinek, hogy vakok kívánjanak maradni és érdekük fűződjék e vakság fenntartásához. Mi sem könnyebb a csuhásnak" stb. Látjuk, először is, hogy a vallási dogmákat és szokásokat előre megfontolt szándékkal agyalta ki néhány ravasz, mohó és merész szélhámos; másodszor, azt látjuk, hogy a népek *érdeke*, amelynek legalábbis magyarázatul kellene szolgálnia e szélhámosok elképesztő sikereire, gyakran csak olyan vakok „vélt" érdeke, akik vakok kívánnak maradni. Ez persze nem reális érdek, nem az a „szükséglet", amely valamennyi művészetet és tudományt létrehozta 〈...〉

A „De l'esprit" című könyv megrémítette a *természetjog*[26] híveit. Szerzőjében e jog ellenségét látták. Félelmük csak félig volt indokolt. Helvetius csak eltévedt bárány volt közöttük, amelynek előbb-utóbb vissza kellett találnia a nyáj által kitaposott útra. Ő, aki látszólag már nem hagyott semmi helyet a természetjognak; ő, aki a legképtelenebbeknek látszó törvényeket és szokásokat ésszerűknek tekintette, végül az állította hogy az emberek intézményei annál közelebb kerülnek a *természetjoghoz*, minél fejlettebb az értelem. Tehát helyesbíti önmagát és visszatér a *filozófiai egyház* kebelébe. A hit, az *„értelembe"* vetett vak és üdvözítő hit legyőz benne minden más megfontolást. „Itt az ideje — kiált fel —, hogy az ember, akinél a teológiai ellentmondások süket fülekre találnak, csak a bölcsesség tanításaira hallgasson; ocsudjunk fel... álmainkból; a tudatlanság éjszakájának vége, felvirradt a tudomány napja" 〈...〉

A francia filozófusok szemében a vallás nem volt egyéb egy halom babonánál, amelyeket az emberiség saját butaságának és a papok és próféták szélhámosságának köszönhet. Csak *harcolni* tudtak a vallás ellen. Bármilyen hasznos is volt ez a munka a maga idején, semmiképpen sem mozdította elő a vallások tudományos vizsgálatát. A dialektikus idealizmus *előkészítette* ezt a vizsgálatot. Csak össze kell vetnünk Strauss *„Jézus életé"*-t

Holbach „*Jézus Krisztus kritikai története*"-vel, és nyomban meglátjuk, milyen óriási haladás ment végbe a vallásfilozófiában Hegel dialektikus módszerének jótékony hatására* ⟨...⟩

A társadalmi ember és a földrajzi környezet kölcsönös viszonya *módfelett változékony.* Megváltozik az ember termelőerői fejlődésének minden egyes lépésével. Ennélfogva a földrajzi környezetnek a társadalmi emberre gyakorolt hatása *ezen erők fejlődésének különböző szakaszaiban különböző eredményekre* vezet. De az ember és lakóhelye közötti viszonyok változásaiban nincsen semmi *véletlenszerű.* Egymásutánjukban *törvényszerű folyamatot* alkotnak. Hogy teljes képet kapjunk erről a folyamatról, először is figyelembe kell vennünk, hogy a természeti környezet *nem az emberi természetre gyakorolt hatása, hanem a termelőerők fejlődésére gyakorolt hatása révén válik az emberiség történelmi fejlődésének fontos tényezőjévé.*

„Ennek az országnak a hőmérséklete (Ázsia mérsékelt égövéről van szó. — *G. P.*), számba véve, hogy az évszakok között nincsen túlságosan nagy eltérés, a tavaszi hőmérséklethez áll a legközelebb. Lehetetlen azonban, hogy ilyen országban az emberek frissek és élénkek legyenek, jól bírják a munkát és a nagy erőfeszítést... Ha az ázsiaiak csüggedtek, bátortalanok, kevésbé harciasak és szelídebb jelleműek, mint az európaiak, ennek fő oka az évszakok természetében keresendő. Ázsiában az évszakok között nincsenek nagy ingadozások, csaknem egyforma mind, s a meleg csaknem észrevétlenül megy át hidegbe. Ilyen éghajlaton sem a szellemet nem érik azok az élénk megrázkódtatások, sem a test nem érzi azokat a hirtelen változásokat, amelyek természetszerűen vadabbá, féktelenebbé, hevesebbé teszik az ember jellemét, mint ha mindig egyforma hőmérsékletben élne; ezek az egyik végletből a másikba

---

* A német olvasó egyébként Holbach könyve helyett lapozgathat H. E. G. Paulus „Jézus élete" c. könyvében (Heidelberg 1828). Itt is ugyanazzal a szemponttal találkozunk. Csakhogy a német felvilágosító igyekszik magasztalni azt, ami ellen a francia filozófus oly szenvedélyesen harcolt. Paulus a jóság és bölcsesség csodáját látja ugyanabban a személyben, amely Holbachra a tudatlan és kicsapongó semmirekellő benyomását tette.

átcsapó gyors változások ugyanis felrázzák az ember szellemét és kiszakítják a renyheség és nemtörődömség állapotából."

E sorok már igen régen íródtak, Hippokratésztól[27] származnak.* Mindazonáltal még ma is akadnak bőven olyan írók, akik a földrajzi környezet által az emberre gyakorolt hatás értékelésében nem jutottak túl ezen. Amilyen a lakóhely, olyanok a rasszok, az erkölcs, a tudomány, a filozófia, a vallás és mint ennek elkerülhetetlen következménye, minden társadalmi és politikai intézmény.**

Ez nagyon elfogadhatónak látszik, valójában azonban ugyanolyan felületes kísérlet, mint valamennyi többi, amelynek az a célja, hogy az *emberi természetről* alkotott ilyen vagy amolyan fogalommal magyarázza a társadalmi fejlődés jelenségeit.

Buckle[29] igen helyesen mondotta, hogy az éghajlat meg a talaj nem *közvetlenül*, hanem *közvetve* hat az emberre. „Ezeknek igen jelentős következményei voltak a társadalom általános szervezete szempontjából, s a nemzetek között számos nagy és jelentékeny különbséget idéztek elő, amelyeket gyakran tulajdonítottak az emberiséget alkotó különféle rasszok közti alapvető különbségnek."***

---

* „Des airs, des eaux et des lieus, trad. avec texte en regard de Cordy". Párizs 1800. 76., 85. old.

** „Mint ahogy Kelet-Ázsiának megvan a maga sajátos fizikai természete, ugyanígy megvan a maga sajátos rasszja is, nevezetesen a mongol . . . Ebben a rasszban, úgy látszik, túlteng a melankólikus temperamentum; a közepes adottságokkal megáldott mongolok értelme részletekben vész el, de sohasem emelkedik fel általános eszmékig vagy mélyenszántó természettudományos és filozófiai spekulációkig. Az ügyes, találékony, s az élet kényelmét szolgáló hasznos mesterségekben éles eszű mongol mégsem tudja általánosítani e mesterségek alkalmazását. Teljesen lefoglalják a földi dolgok, s el van zárva előtte az eszmék világa, a szellemi világ. Egész filozófiája és vallása abban csúcsosodik ki, hogy kifejezze az emberi lelkiismeret ama elveit és szabályait, amelyek megtartása nélkül a társadalom nem létezhetne." (Géographie physique comparée considérée dans ses rapports avec l'histoire de l'humanité par Arnold Guyot".[28] Új kiad. Párizs 1888. 269. old.)

*** „History of civilization in England". Lipcse (Brockhaus) 1865. I. köt. 36—37. old. Egyébként Buckle itt nem mondott semmi újat, éppúgy, mint másutt sem. Hegel, az abszolút idealista, jóval előtte és nála sokkal jobban

Buckle szívesen csatlakozik J. S. Mill[30] ama megjegyzéséhez, hogy „mindazok közül a szokásos módszerek közül, amelyekkel kitérnek a társadalmi és erkölcsi tényezők által az emberi szellemre gyakorolt hatás vizsgálata elől, egyik sem terjedt el jobban, mint az, hogy az emberek magatartásában és jellemében mutatkozó különbségeket inherens természeti különbségeknek tulajdonítják". Ugyanez a Buckle azonban, amikor a természetnek az emberiség történelmi fejlődésére gyakorolt hatását vizsgálja, ugyanazokba a hibákba esik, amelyeket oly hevesen és oly jogosan vet a szemére másoknak.

„Földrengések és vulkanikus kitörések Olaszországban és a spanyol-portugál félszigeten gyakoribbak és rombolóbb hatásúak, mint a többi (európai. — *G. P.*) nagy országban, s éppen ott a legerősebb a babona és a leghatalmasabbak a babonás osztályok. Ezekben az országokban alapította meg először uralmát a papság; itt fajult el leginkább a kereszténység, s a babona is itt vetette meg a legszilárdabban és a legtartósabban a lábát."*

---

jellemezte a természetnek a termelőerők és kiváltképpen a társadalmi szervezet révén az emberre gyakorolt hatását. (Vö. például: „Történelemfilozófiai előadások". Gans kiadása. 99, 100. old.) Az a feltevés, hogy a földrajzi környezet közvetlenül hat az „emberi természetre", vagy ami lényegében ugyanazt jelenti, a rassz természetére, olyannyira tarthatatlan, hogy ugyanazok a szerzők, akik ebből a feltevésből indulnak ki, kénytelenek ezt léptennyomon elejteni. Guyot például az előbbi jegyzetben idézett sorokhoz hozzáfűzi: „A mongol rassz főképpen a közép-ázsiai fennsíkon telepedett meg. Ezeknek a társadalmaknak (amelyeket a mongolok alapítottak. — *G. P.*) nomád életmódja és patriarchális formája elkerülhetetlen következménye a mongolok lakta vidék terméketlen, aszályos természetének." Ugyanígy Hippokratész is elismeri, hogy az ázsiaiaknál a bátorság hiánya, legalábbis részben, „azoknak a törvényeknek tulajdonítható, amelyeknek alá vannak vetve". (Id. mű, 86. old.) Az ázsiai népek kormányzati formája monarchikus — mondja —, márpedig „az emberek ott, ahol királyoknak vannak alávetve, szükségképpen igen gyávák" (id. mű, 117. old.); „meggyőző bizonyítéka állításaimnak az, hogy még Ázsiában is mindazok a görögök és barbárok, akik saját törvényeik szerint kormányozzák magukat és nincsenek alávetve zsarnokoknak, s akik ezért saját maguknak dolgoznak, a legharciasabb emberek". (Id. mű, 88. old.) Ez még nem a teljes igazság, de már közelebb áll hozzá.

* Ugyanott, 113. old.

Buckle szerint tehát a lakhely általános jellege nemcsak a lakosok vallási érzelmeinek *intenzitására*, hanem a papság *társadalmi helyzetére*, vagyis a társadalom egész szociális struktúrájára is kihat. Ez azonban még nem minden.

„Figyelemre méltó, hogy a modern Európa legnagyobb festői és csaknem összes nagy szobrászai Olaszországból vagy Spanyolországból származtak. A természettudományok területén Olaszország kétségtelenül adott egy-egy kiváló képességű férfiút, ám ezek száma aránytalanul kicsiny a művészek és költők számához viszonyítva."*

Az ország fizikai sajátosságai ezek szerint döntő befolyással vannak tudományának és művészetének fejlődésére. Mikor vetemedtek a „vulgáris" fajelméletnek akár leglelkesebb hívei is ennél merészebb és alaptalanabb állításokra?

Az emberiség szellemi fejlődésének *tudományos* története még egészében megírásra vár. Egyelőre e téren többé vagy kevésbé szellemes hipotézisekkel kell beérnünk. De hipotézise válogatja. Buckle-nek a természet hatására vonatkozó hipotézisei nem állják meg a helyüket.

Valójában az ókori Görögország éppúgy kitűnt gondolkodóival, mint művészeivel. Márpedig a természet Görögországban aligha kevésbé fenséges, mint Olaszországban vagy Spanyolországban. Még ha feltesszük is, hogy a természet Olaszországban erősebben hatott az emberi képzeletre, mint Periklész[31] hazájában, gondoljunk csak arra, hogy „Nagy-Görögország" éppen Dél-Olaszországot és a szomszédos szigeteket is felölelte, s ez mégsem gátolta abban, hogy sok gondolkodót „adjon".

A szépművészeteknek a modern Olaszországban és Spanyolországban, mint bárhol másutt is, megvolt a maguk története. Az olasz festészet virágkora igen rövid időszakra terjed, alig ötvenhatvan évre.** Spanyolországban is egészen rövid volt a festészet

---

* Ugyanott, 114. old.

** „Ebben a rövid időszakban éltek olyan nagy művészek, mint Leonardo da Vinci, Raffaello, Michelangelo, Andrea del Sarto, Fra Bartolomeo, Giorgione, Tiziano, Sebastiano del Piombo, Coreggio. S ennek az időszaknak éles határai vannak; ha ezeken túllépünk akár az egyik, akár a másik oldalra, az

virágkora. Teljesen képtelenek vagyunk megmondani, mi az oka annak, hogy az olasz festészet éppen ebben az időszakban (a XV. század utolsó negyedében és a XVI. század első harmadában), s nem valamely más korban, mondjuk egy fél évszázaddal előbb vagy később virágzott; abban azonban bizonyosak vagyunk, hogy az olasz félsziget természetének ehhez semmi köze nem volt. Ez a természet a XV. században is éppen olyan volt, mint akár a XIII. vagy a XVII. században. De ha a változó mennyiség módosul, az nyilván nem azért történik, mert az állandó mennyiség egy és ugyanaz marad.

Azzal szemben, amit Buckle az olaszországi papság befolyásáról és hatalmáról mond, az az ellenvetésünk, hogy alig található példa, amely ennyire ellentmond a megindokolandó tézisnek. Először is, a papság szerepe a *katolikus* Olaszországban semmiképpen sem azonos az *ókori* Rómában betöltött szerepével, jóllehet az ország fizikai sajátosságai ez alatt az idő alatt nem mentek át észrevehető változáson. Másodszor, mivel a katolikus egyház nemzetközi szervezet volt, a pápa, a „babonás osztály" feje, olaszországi hatalmát nyilvánvalóan főképpen olyan okoknak köszönhette, amelyeknek semmi közük sem volt az ország fizikai sajátosságaihoz, sőt még sajátos társadalmi struktúrájához sem.* A „szentatya", miután a római lakosság több ízben előzte, csak az Alpokon túli államok segítségével tudott ismét berendezkedni a szent városban. Az a teljesen kivételes helyzet, amelyet Róma mint az egyház fejének székhelye elfoglalt, szükségképpen egész Olaszországban erősen kihatott a papság szerepére. De ne higgyük, hogy a papság Olaszországban mindig hatalmasabb volt, mint más európai országokban, például Németországban. Ez nagy tévedés lenne.**

---

egyik esetben tökéletlen, a másikban hanyatló művészettel találkozunk." (*H. Taine:* „Philosophie de l'art". 5. kiad. I., 126. old.)

* A papság e nemzetközi szervezetének társadalmi okait illetően lásd *K. Kautsky* „Thomas More und seine Utopie" c. kitűnő könyvének első részét.

** Már Szent Bernát is azt tanácsolta III. Jenő pápának, hogy hagyja el Rómát és cserélje fel az egész világgal (urbem pro orbe mutatam).

A vallástörténettel foglalkozó tudósok mindmáig szeretnek rasszbeli tulajdonságokra hivatkozni, valahányszor egyik-másik nép vallási tanításaiban olyan sajátosságokba ütköznek, amelyek eredetét nem könnyű feltárni. Mindamellett a kézenfekvő tények láttán kénytelenek voltak megállapítani a legkülönbözőbb jellegű vidékeken lakó vadak és barbárok vallásának eredeti azonosságát.* Ugyanígy *kénytelenek* elismerni az egyes nemzetek életmódjának és termelési eszközeinek a vallási tanítások jellegére gyakorolt óriási befolyását.** A tudomány tehát csak nyerne vele, ha elvetné mindezeket a ködös és „hipotetikus" elmélkedéseket a földrajzi környezetnek az „emberi szellem" egyik vagy másik tulajdonságára gyakorolt közvetlen befolyásáról, és mindenekelőtt arra törekedne, hogy megállapítsa, milyen mértékben

---

* „Számtalan olyan különbséget sorolhatnánk fel, amelyek a lakóhelytől és a rasszbeli tulajdonságoktól függnek. De ebből még nem következtethetnénk semmiféle elvi különbségre. A civilizálatlan ember vallása, akár nevetségesen nyers, akár már költőien fejlett, mindenütt egy és ugyanaz. Mindenütt megtaláljuk a naturalizmust, az animizmust, a boszorkányhitet, a fetisizmust vagy bálványimádást, az áldozást, a túlvilági élet sejtését (a szerző, akit idézünk, keresztény. — *G. P.*), a valóságos élet formáinak és viszonyainak a halál utáni fennmaradásába vetett hitet, a halottkultuszt és a halottaknak e hitnek megfelelő temetését." („Les religions des peuples non civilisés par A. Reville". II., Párizs 1883. 221, 222. old.)

** „A legalacsonyabb fokon áll a gyökerekkel táplálkozó ausztráliaiak vallása, akik vadásznak ugyan, de ebben nem sok ügyességről tesznek tanúságot, és a busmanok vallása, akik főképpen rablásból élnek. Míg a főképpen állattenyésztéssel foglalkozó khoikhoniok vagyis hottentották és a kafferek vallása szelíd, egyes harcos néger törzseké véres és kegyetlen. Azoknál a népeknél ellenben, amelyek főképpen iparral és kereskedelemmel foglalkoznak, de emellett nem hanyagolják el az állattenyésztést és a földművelést sem, az istenkultusz emberségesebb és civilizáltabb jellegű, s ugyanakkor a kereskedői szellem rendszerint a szellemekkel szemben alkalmazott különféle fortélyokban jut kifejezésre. A polinéziaiak mítoszai nyomban elárulják, hogy földműveléssel és halászattal foglalkozó néppel állunk szemben" stb. (*Tiele:* „Manuel de l'histoire des religions traduit du hollandais par Maurice Vernes". Párizs 1880. 18. old.) „Egyszóval vitathatatlan, hogy az ünnepek rendje, ahogy azt a jehovai törvénykezés és a deuteronomium [Mózes ötödik könyve] megállapítja, a földművelésen, az élet és a vallás e közös talaján alapszik." („Revue de l'histoire des religions". II., 43. old.) Tetszés szerint szaporíthatnánk az ilyen idézeteket, találóbbaknál találóbbakat.

hat ez a környezet a termelőerők fejlődésére és a termelőerők révén a népek egész *társadalmi* és *szellemi*„ egyszóval *történelmi* fejlődésére ⟨. . .⟩

1896

〈...〉 IX

〈...〉 Az emberek saját helyzetükre vonatkozó tudatának fejlődése rendszerint többé-kevésbé elmarad az e helyzetet megváltoztató új tényleges viszonyok fejlődésétől. De a tudat mégiscsak követi a tényleges viszonyokat. Ahol gyenge az emberek tudatos törekvése a régi intézmények megszüntetésére és új jogrend bevezetésére, ott a *társadalomgazdaság* még *nem készítette elő* teljesen ezt az új rendet. Vagyis, a történelemben a tudat homályossága — „az éretlen gondolkodás balfogásai", a „tudatlanság" — gyakran csak egyet jelent: nevezetesen azt, hogy még nem fejlődött ki eléggé a megismerendő tárgy, azaz nem fejlődtek ki az új, *kialakulóban levő viszonyok*. Ámde az ilyenfajta tudatlanság — annak nem ismerése és meg nem értése, ami még nincsen, ami még csak a keletkezés folyamatában van — nyilvánvalóan csak *viszonylagos* tudatlanság.

Van a tudatlanságnak egy másik fajtája is, a természetre vonatkozó tudatlanság. Ezt a tudatlanságot *abszolútnak* nevezhetnénk. Mércéje *a természet hatalma az ember felett*. S minthogy a termelőerők fejlődése azt jelenti, hogy nő *az ember* hatalma *a természet felett*, világos, hogy a termelőerők növekedése az abszolút tudatlanság csökkenését jelenti. Az ember előtt érthetetlen és ezért hatalmának alá nem rendelt természeti jelenségek különféle babonákat szülnek. A társadalmi fejlődés bizonyos fokán a babonás képzetek szorosan összefonódnak az emberek erkölcsi és jogi

fogalmaival, amelyeknek ezután sajátos színezetet adnak.* Abban a harcban, amelyet a termelés társadalmi folyamatában az emberek közötti új tényleges viszonyok kialakulása idéz elő, a vallási nézetek gyakran jelentős szerepet töltenek be. Az újítók is, a konzervatívok is az isteneket hívják segítségül, az ő védelmükre bízzák egyik vagy másik intézményt, sőt esetleg az isteni akarat megnyilvánulásával magyarázzák ezeket az intézményeket. Érthető, hogy az Eumeniszek, akiket valamikor a görögöknél az anyajog híveinek tartottak, ugyanolyan keveset tettek ennek védelmében, mint Minerva azért, hogy diadalra juttassa az apajogot, melyet állítólag a szívén viselt. Az emberek, amikor istenek és fétisek segítségéért esedeztek, hiába fecséreltek el időt és fáradságot, ámde a tudatlanság, amely lehetővé tette az Eumeniszekbe vetett hitet, nem gátolta az akkori görög konzervatívokat annak felismerésében, hogy a régi jogrend (helyesebben a régi szokásjog) jobban szolgálja érdekeiket. Ugyanúgy az a babona, amely lehetővé tette, hogy Minervába vessék reményeiket, nem gátolta az újítókat a régi élet kényelmetlenségének felismerésében ⟨...⟩

Formai oldalról nézve a jog, akárcsak minden más ideológia is,

---

* M. M. Kovaljovszkij[1] „Zakon i obicsaj na Kavkaze" („Törvény és szokások a Kaukázusban") c. könyvében ezt mondja: „A psávok vallásos hiedelmeinek és babonáinak tanulmányozása alapján arra a következtetésre jutunk, hogy az ortodoxia hivatalos oltalma alatt ez a nép mindmáig a fejlődésnek azon a fokán maradt, amelyet Tylor oly találóan animizmusnak nevezett el. Ez a fejlődési fok, mint tudjuk, rendszerint azzal jár együtt, hogy mind a társadalmi erkölcsöt, mind a jogot teljesen alárendelik a vallásnak." (II. köt. 82. old.) Csakhogy Tylor[2] szerint a primitív animizmusnak *semmi hatása sincs sem az erkölcsre, sem a jogra.* A fejlődésnek ezen a fokán „az erkölcs és a jog között nincsen semmiféle kölcsönös viszony, vagy pedig ez a viszony csíraformájában marad". „A vadember animizmusából csaknem teljesen hiányzik az az erkölcsi elem, amely a civilizált ember szemében minden gyakorlati vallás lényegét alkotja ... az erkölcsi törvényeknek megvan a maguk sajátos alapja" stb. („La civilisation primitive". II. köt. Párizs 1876. 464—465. old.) Éppen ezért helyes, ha azt mondjuk, hogy a vallási babonák a társadalmi fejlődésnek csak bizonyos, viszonylag eléggé magas fokán fonódnak össze az erkölcsi és a jogi fogalmakkal. Legnagyobb sajnálatunkra helyszűke miatt itt nem mutathatunk rá arra, hogy miképpen magyarázza ezt a modern materializmus.

valamennyi többi ideológiának, vagy legalábbis az ideológiák bizonyos részének: a vallási hiedelmeknek, a filozófiai fogalmaknak stb. a hatása alatt áll. Már maga ez az egy körülmény bizonyos — olykor igen jelentős — fokig megnehezíti annak felfedését, hogy az emberek jogi fogalmai hogyan függnek össze a termelés társadalmi folyamatában köztük fennálló viszonyokkal. Ám ez a kisebbik baj.* Az igazi baj az, hogy *a társadalmi fejlődés különböző szakaszaiban minden egyes ideológián igen különböző mértékben érződik más ideológiák hatása.* Így például az ókori egyiptomi és részben a római jog is alá volt rendelve a vallásnak; a legújabbkori történelemben a jog (hangsúlyozom: *formai* oldalról nézve, és szeretném, ha ezt megjegyeznék) a filozófia erős hatása alatt fejlődött. A filozófiának, hogy kiküszöbölje a vallásnak a jogra gyakorolt hatását, és ezt a maga hatásával váltsa fel, kemény harcban kellett helytállnia. Ez a harc nem volt más, mint ideológiai tükröződése annak a társadalmi harcnak, amelyet a harmadik rend a papság ellen vívott, mindamellett óriási mértékben megnehezítette a jogi intézmények eredetére vonatkozó helyes nézetek kialakítását, minthogy e harc következtében ezek a nézetek úgy tűntek fel, mintha elvont fogalmak harcának nyilvánvaló és kétségbevonhatatlan termékei volnának. Labriola persze, általában véve, nagyon jól tudja, miféle tényleges viszonyok rejtőznek a fogalmak efféle harca mögött. De mihelyt részletkérdések kerülnek szóba, nyomban leteszi materialista fegyverét a kérdés nehézsége láttán és ... megengedhetőnek tartja, hogy a tudatlanságra

* Bár ez is sokszor igen kedvezőtlenül hat, például még az olyan művekre is, mint Kovaljovszkij „Törvény és szokások a Kaukázusban" c. munkája. M. Kovaljovszkij úr ebben az írásában a jogot gyakran vallási nézetek termékeként tárgyalja. A kutatás helyes útja más lett volna: Kovaljovszkij úrnak a kaukázusi népek vallási hiedelmeire is, jogi intézményeire is úgy kellett volna tekintenie, mint a termelés folyamatában köztük kialakult társadalmi viszonyok termékére, s az ideológiáknak egymásra gyakorolt hatását tisztázva, igyekeznie kellett volna megtalálni ennek a hatásnak egyetlen okát. Kovaljovszkij úrnak, azt hiszem, annál is inkább a kutatásnak ehhez a módszeréhez kellett volna folyamodnia, mert más műveiben maga is a leghatározottabban elismeri a jogi normáknak a termelési módoktól való okozati függését.

vagy a hagyományok erejére való hivatkozásra szorítkozzon. Emellett még a *„szimbolizmust"* is emlegeti mint sok szokás végső okát.

A szimbolizmus csakugyan eléggé jelentős „tényező" egyes ideológiák történetében. A szokások végső okának azonban mégsem tekinthető. Vegyünk egy példát. A psávok kaukázusi törzsében az asszony lenyírja haját fivére halála esetén, de nem nyírja le, amikor meghal a férje. A hajnyírás szimbolikus cselekedet: felváltotta azt a régi szokást, amikor az elhalálozott sírjánál feláldozták magukat. De vajon miért a fivér sírjánál végzi az asszony ezt a szimbolikus aktust, nem pedig a férje sírjánál? M. Kovaljovszkij úr szerint ebben a szokásban „nem láthatunk mást, mint annak a régi kornak a csökevényét, amikor az ősanyától való tényleges vagy vélt származás ténye által egyesített nemzetségi csoport feje a legidősebb anyai ági rokon, a legközelebbi cognatus volt".* Ebből az következik, hogy a szimbolikus aktusok csak akkor válnak érthetővé, ha megértjük az általuk jelképezett *viszonyok* értelmét és eredetét. Honnan erednek ezek a viszonyok? A választ erre a kérdésre persze nem a szimbolikus aktusokban kell keresni, ámbár néha ezek hasznos támpontul szolgálhatnak. A fivér sírjánál végzett hajlenyírás szimbolikus szokásának eredete a család történetében leli magyarázatát, a család történetének magyarázata pedig a gazdasági fejlődés történetében keresendő.

A szóban forgó esetben a fivér sírjánál való hajlenyírás szertartása túlélte a rokonsági viszonyoknak azt a formáját, amelynek eredetét köszönheti. Íme egy példa a hagyományok hatására, amelyről könyvében Labriola beszél. De a hagyomány csak olyasmit tarthat fenn, ami már megvan. Nemcsak hogy az adott szertartás vagy általában az adott forma eredetére nem nyújthat magyarázatot, hanem még annak fennmaradására sem. A hagyomány ereje tehetetlenségi erő. Az ideológiák történetében gyakran felmerül az a kérdés, hogy miért maradt fenn valamely szertartás vagy szokás, jóllehet nemcsak azok a viszonyok tűntek el, amelyek e szertartást vagy szokást létrehozták, hanem eltűntek más

* „Törvény és szokások a Kaukázusban". II. köt. 75. old.

hasonló szokások vagy szertartások is, amelyek ugyanezekből a viszonyokból fakadtak. Ugyanígy azt is kérdezhetnék, vajon az új viszonyok romboló hatása miért kerülte el éppen ezt a szertartást vagy szokást, míg másokat elsöpört. Aki erre a kérdésre a hagyományok erejére való hivatkozással válaszol, az arra szorítkozik, hogy állító mondat formájában megismételi a kérdést. Hogyan segítsünk hát a bajon? A *társadalom lélektanához* kell fordulnunk.

A régi szokások akkor tűnnek el, a régi szertartásokkal akkor szakítanak, amikor az emberek új kölcsönös viszonyokba kerülnek egymással. A társadalmi érdekek harca az új szokásoknak és szertartásoknak a régiekkel való harcában fejeződnek ki. Egyetlen szimbolikus szertartás vagy szokás sem lehet, *önmagában véve*, sem pozitív, sem negatív irányban hatással az új viszonyok fejlődésére. Ha a konzervatívok vadul védik a régi szokásokat, ezt azért teszik, mert agyukban a számukra előnyös, kedves és megszokott társadalmi rendre vonatkozó képzetek társulnak (asszociálódnak) az ezekről a szokásokról alkotott képzetekkel. Ha az újítók gyűlölik és kigúnyolják ezeket a szokásokat, ezt azért teszik, mert agyukban az ezekre a szokásokra vonatkozó képzetek asszociálódnak a számukra kényelmetlen, előnytelen és kellemetlen társadalmi viszonyokról kialakított képzetekkel. *Itt* tehát minden *az eszmetársításon fordul meg.* Amikor azt látjuk, hogy valamelyik szertartás nemcsak azokat a viszonyokat élte túl, amelyek létrehozták, hanem az ugyanazon viszonyok által létrehozott hasonló szertartásokat is, arra a következtetésre kell jutnunk, hogy az újítók agyában az ezzel a szertartással kapcsolatos képzetek nem fonódtak össze oly erősen a gyűlöletes régi rendről alkotott képzetekkel, mint a többi szokásról alkotott képzeteik. S mi lehet ennek az oka? Erre a kérdésre olykor egészen könnyű válaszolni, olykor meg teljesen lehetetlen, mert nem állnak rendelkezésre a szükséges pszichológiai adatok. De még azokban az esetekben is, amikor kénytelenek vagyunk megvallani, hogy a kérdés, legalábbis ismereteink mai állása szerint, megoldhatatlan, szem előtt kell tartanunk, hogy itt nem a *hagyomány erejéről* van szó, hanem bizonyos eszmetársításokról, amelyek az emberek

között a társadalomban fennálló bizonyos tényleges viszonyokból fakadnak.

Az ideológiák történetét jelentős mértékben megmagyarázza az, hogy a társadalmi erők bizonyos kombinációi keletkezésének, változásának és megszűnésének hatására bizonyos eszmetársítások jönnek létre, változnak meg és szűnnek meg. Labriola a dolognak erre az oldalára nem fordított kellő figyelmet. Ezt nagyon jól mutatja a filozófiára vonatkozó nézete.

XI

Labriola véleménye szerint, a filozófia a maga történelmi fejlődésében részben összeolvad a teológiával, részben pedig nem más, mint az emberi gondolat fejlődése azokhoz a tárgyakhoz való viszonyában, amelyek tapasztalatunk körébe tartoznak. Amennyiben különbözik a teológiától, ugyanazokkal a feladatokkal foglalkozik, amelyek megoldására a szó szoros értelmében vett tudományos kutatás irányul. Eközben vagy igyekszik a tudományt megelőzni, saját kétes megoldásait nyújtva, vagy egyszerűen összefoglalja és további logikai feldolgozásnak veti alá a tudomány által *már* megtalált megoldásokat. S ez persze így is van. Ámde ez még nem a teljes igazság. Vegyük csak szemügyre a modern filozófiát. Descartes[3] és Bacon[4] a filozófia legfontosabb feladatának azt tekinti, hogy gyarapítsa a természettudományi ismereteket és ezáltal növelje az ember hatalmát a természet felett. Az ő korukban tehát a filozófia ugyanazokkal a feladatokkal foglalkozik, amelyek a természettudományok tárgyát képezik. Feltételezhetnénk tehát, hogy a filozófia nyújtotta megoldásokat a természettudomány állapota határozza meg. Ez azonban nem egészen így van. A természettudományok akkori állapota nem magyarázhatja meg Descartes-nak egyes filozófiai kérdésekben, például a lélek stb. kérdésében elfoglalt álláspontját, de ezt az álláspontot kitűnően megmagyarázza az akkori Franciaország *társadalmi* helyzete. Descartes szigorúan különválasztja a hit területét az ész területétől. Filozófiája nem mond ellent a katolicizmusnak, sőt egyes új megfontolásokkal igyekezett alátámasztani annak néhány

dogmáját. Ebben az esetben nagyon jól fejezi ki a franciák akkori hangulatát. A XVI. század hosszantartó és véres forrongásai után[5] Franciaországban mindenki békére és rendre vágyott. *Politikai* téren ez a vágy az abszolút monarchia iránti rokonszenvben jutott kifejezésre; a *gondolat* terén pedig bizonyos vallási türelemben és abban a törekvésben, hogy elkerüljék mindazokat a vitás kérdéseket, amelyek a nemrég lezajlott polgárháborúra emlékeztethetnének. Ilyen kérdések voltak a vallási kérdések. E kérdések elkerülése végett el kellett határolni a hit területét az ész területétől. S ezt, mint mondottuk, Descartes meg is tette. Ámde ez az elhatárolás nem volt elegendő. A társadalmi béke érdekében a filozófiának ünnepélyesen el kellett ismernie a vallási dogma helyességét. Descartes személyében ezt is megtette. S ez a magyarázata annak, hogy e gondolkodó rendszerét, amely legalábbis háromnegyed részében materialista rendszer volt, sok egyházi személyiség rokonszenvvel fogadta.

Descartes filozófiájából logikusan következett Lamettrie[6] materializmusa. De ebből a filozófiából ugyanolyan joggal *idealista* következtetéseket is le lehetett vonni. Ha a franciák ezt nem tették meg, ennek teljesen meghatározott társadalmi oka volt: az az elutasító magatartás, amelyet a XVIII. századi Franciaországban a harmadik rend a papsággal szemben elfoglalt. Descartes filozófiája tehát a társadalmi békére irányuló törekvésből fakadt, a XVIII. századi materializmus viszont újabb társadalmi megrázkódtatások előhírnöke volt ⟨...⟩

1897

A SZEMÉLYISÉG TÖRTÉNELMI SZEREPÉNEK KÉRDÉSÉHEZ

〈...〉 A materialistáknak már akkor is szemükre vetették, hogy hajlamosak a kvietizmusra[1], amikor még nem alakították ki a természetre és a történelemre vonatkozó dialektikus felfogásukat. Nem szeretnénk visszanyúlni „az idők kezdetére", ezért csak Priestleynek, az ismert angol tudósnak Price-szel[2] folytatott vitájára emlékeztetünk. Priestley tanítását elemezve Price többek közt azt bizonygatta, hogy a materializmus összeegyeztethetetlen a szabadság fogalmával és lehetetlenné tesz minden egyéni kezdeményezést. Válaszában Priestley a mindennapi tapasztalatokra hivatkozott: „Nem szólok magamról, bár persze engem sem lehet éppen a leglomhább és legrenyhébb állatnak nevezni (I am not the most torpid and lifeless of all animals), de kérdem, hol találunk nagyobb szellemi frisseséget, hatalmasabb energiát, nagyobb erőt és állhatatosságot a legfontosabb célokra való törekvésben, mint a szükségszerűség tanításának követőiben?" Priestley itt arra a demokratikus vallási szektára gondol, amelyet „christian necessarians"-nak[3] neveztek.* Nem tudjuk, vajon ez a szekta csakugyan olyan tevékeny volt-e, mint Priestley, e szekta tagja, gondolta. De ez nem is fontos. Annyi bizonyos, hogy az emberi akarat materialista felfogása nagyszerűen összefér a legenergikusabb gyakorlati tevékenységgel. Lanson[4] megjegyzi, hogy „mindazon tanok,

* A XVIII. századi francia nagyon meglepődött volna a materializmusnak a vallási dogmatikával való ilyen összekapcsolásán. Angliában ezen senki sem utkozott meg. Priestley maga is nagyon vallásos ember volt: „ahány ház, annyi szokás".

amelyek a legnagyobb követelményeket támasztották az emberi akarattal szemben, az akarat tehetetlenségének elvét mondták ki; ezek a tanok tagadták az akarat szabadságát és kiszolgáltatták a világot a fatalizmusnak".* Lansonnak nincs igaza, amikor úgy vélekedik, hogy az úgynevezett akaratszabadság *mindennemű* tagadása szükségképpen fatalizmushoz vezet; ez egyébként nem gátolta meg abban, hogy észre ne vegyen egy módfelett érdekes történelmi tényt: a történelem csakugyan azt mutatja, hogy még a fatalizmus sem akadályozta mindig az energikus gyakorlati tevékenységet, sőt ellenkezőleg, bizonyos történelmi időszakokban *pszichológiailag elengedhetetlen alapja volt ennek a tevékenységnek.* Bizonyításképpen hivatkozunk a puritánokra[5], akik energiájukkal felülmúlták a XVII. századi Anglia valamennyi többi pártját, és Mohamed[6] tanítványaira, akik rövid idő alatt meghódítottak egy óriási területet — Indiától Spanyolországig. Nagyon is tévednek azok, akik azt képzelik, hogy mihelyt meggyőződtünk bizonyos események elkerülhetetlen bekövetkezéséről, nincs pszichológiai lehetőségünk arra, hogy ezeket előmozdítsuk vagy meggátoljuk** ⟨...⟩

1898

---

* *G. Lanson:* „Histoire de la littérature française". Párizs 1896. 446. old.

** Ismeretes, hogy Kálvin tanítása szerint az emberek valamennyi tettét isten eleve elrendelte. Praedestinationem vocamur aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri valet. („Institutio". III. könyv. 5. fej.) Ugyancsak e szerint a tanítás szerint isten kiválasztja egyes szolgáit az igazságtalanul elnyomott népek felszabadítására Ilyen volt például Mózes, Izrael népének felszabadítója. Minden jel arra mutat, hogy Cromwell[7] is isten ilyen eszközének tekintette magát; tetteit mindig, minden bizonnyal őszinte meggyőződésből, isten akaratának tulajdonította. Minden tette *már eleve a szükségszerűség köntösében jelent meg előtte.* Ez nemcsak nem gátolta abban. hogy győzelemről győzelemre törjön, hanem megzabolázhatatlan erőt is kölcsönzött e törekvésének.

〈...〉 Azt állítottam, hogy a burzsoáziának érdeke Kant filozófiájának felélesztése, mert azt reméli, hogy e filozófia segítségével elaltathatja a proletariátust. Conrad Schmidt a reá jellemző választékos stílusban válaszol nekem: „Bármi legyen is a véleményünk a burzsoázia értelmi képességeiről, mégsem olyan reménytelenül ostoba, hogy ilyen képtelen »reményekben« ringassa magát. Milyen határtalan sematizmus, micsoda teljesen kritikátlan, minden eredeti és eleven valóságérzettől megfosztott nézet rejlik az ilyen konstrukciós módszerek mögött" etc. etc.

Engedjék már meg, hogy félbeszakítsam a haragos doktort és feltegyek neki néhány kérdést.

1. Vajon érdeke-e a burzsoáziának, hogy „moralizálja" a proletariátust és harcoljon az ateizmus ellen, amely egyre inkább tért hódít ebben az osztályban?

2. Vajon szüksége van-e erős szellemi fegyverre ehhez a „moralizáláshoz" és ehhez az ateizmus elleni harchoz?

3. Vajon erre a célra a legalkalmasabb fegyvernek nem a kantianizmust tartották-e és tartják mindmáig?*

Conrad Schmidt, úgy látszik, nagyon rosszul ismeri a filozófia történetét. Ha ismerné, tudhatná, hogy *a kantianizmust már első megjelenésekor a materializmus* és más „felháborító" tanítások *elleni harc legjobb fegyvereként üdvözölték.* Már Karl Leonhard

* Magától értetődik, hogy a burzsoáziának nem kell a kantianizmussal közvetlenül a munkásokhoz fordulnia. Elegendő, ha ez a filozófia divatba jön, s egyes embereknek máris alkalmuk nyílik arra, hogy a munkásosztály körében terjesszék a belőle adódó végső következtetéseket.

Reinhold[1] — a kantianizmus első vulgarizátora — azt tartotta e rendszer egyik fő érdemének, hogy *„a természetbúvárokat arra kényszeríti, hogy lemondjanak a tudásra indokolatlanul támasztott igényeikről"*.* Azt írta, hogy az ateizmust, amely napjainkban annyira elterjedt *„fatalizmus, materializmus és spinozizmus* formájában, Kant elménket megtévesztő fantomnak tünteti fel, olyan szemléletességgel, amilyenre az ördög diszkreditálásával foglalatoskodó modern teológusaink teljesen képtelenek; ha mindmáig vannak fatalisták vagy ha ilyenek időnként felbukkannak, ezek csak olyan emberek lehetnek, akik vagy egyáltalán nem tanulmányozták, vagy egyszerűen nem értették meg »A tiszta ész kritikájá«-t."**

Hihetetlen ostobaság! Higgyék el, a burzsoázia nem ilyen ostoba.

„Ha én, mindazokkal egyetemben, akiket G. Plehanov közvetve támad, azért hajlottam Kant filozófiája felé, mert utánoztam a burzsoáziát — mondja Schmidt úr —, akkor meglepő, hogy valamennyien éppen az ismeretelmélet iránt érdeklődünk, vagyis a kanti filozófia ama része iránt, amelynek igazán semmi köze a burzsoázia gyakorlati érdekeihez."

Erre én csak Reinhold imént idézett szavaival válaszolok: ön vagy nem tanulmányozta *„A tiszta ész kritikájá"*-t, vagy egyáltalán nem értette meg.

Kant, aki remélhetőleg jobban érti a maga ismeretelméletét, mint Conrad Schmidt, „A tiszta ész kritikája" második kiadásának előszavában azt mondja: *„Istent, szabadságot és halhatatlanságot* tehát mégcsak *föl sem tételezhetek* eszem szükséges gyakorlati alkalmazása céljából, ha egyúttal a spekulatív észt bitorolt korlátlan ismereteitől *meg nem fosztom* . . . Nekem tehát le kell rontanom a tudást, hogy a hit számára szerezzek helyet . . . "[2]

Nem, határozottan nem, a burzsoázia igazán nem ostoba!*** ⟨...⟩

1899

---

* „Briefe über die Kantische Philiosophie". I. köt. Lipcse 1790. 114. old

** Ugyanott, 116. old.

*** Ne felejtsük el, hogy napjainkban a kanti filozófia iránt érdeklődő körökben az e filozófia gyakorlati „része" iránti érdeklődés egyre inkább felülkerekedik az elméleti része iránti érdeklődésen.

〈...〉 A természetben semmi sem történik ok nélkül. Az ember lelki életében ez a körülmény abban tükröződik, hogy szükségét érzi, hogy megtalálja az őt érdeklő jelenségek okát. A primitív ember, akinek rendkívül gyér adatok állnak rendelkezésére, *„önmagáról ítél"* és tudatos erők szándékos tevékenységének tulajdonítja a természet jelenségeit. Ez magyarázza meg az *animizmus* létrejöttét. A primitív ember termelőerőihez az animizmus úgy viszonylik, hogy területe szűkül annak arányában, ahogy megnövekszik az ember hatalma a természet felett. De ez persze még nem jelenti azt, hogy az animizmus az őstársadalom *gazdasági életének* köszönheti eredetét. Nem, az animista képzetek az ember természetéből fakadnak, de mind fejlődésüket, mind pedig az emberek társadalmi magatartására gyakorolt hatásukat végső soron a gazdasági viszonyok határozzák meg. Az animista képzetek és, többek között, a túlvilági életbe vetett hit eleinte valóban egyáltalán nem befolyásolja az emberek kölcsönös viszonyát, minthogy ezt a hitet egyáltalán nem kapcsolták össze azzal a várakozással, hogy a rossz cselekedetek elnyerik büntetésüket, a jók pedig jutalmukat. Ez a hit csak egészen lassan kapcsolódik össze a primitív emberek gyakorlati erkölcsével. Az emberek — például a Torres-szoros szigeteinek lakosai — kezdenek hinni, mondjuk, abban, hogy a legbátrabb harcosok lelke a túlvilágon boldogabban él, mint a közönséges halandóké. Az ilyen hit teljesen kétségtelenül és olykor rendkívül erősen hat a hivők magatartására. Ebben az értelemben a primitív vallás egyik vitathatatlan *„tényezője"* a társadalmi fej-

lődésnek, de e tényező egész gyakorlati jelentősége attól függ, hogy nevezetesen milyen cselekedeteket írnak elő a gyakorlati észnek azok a szabályai, amelyekkel az animista képzetek társulnak, ezt pedig teljes mértékben az adott gazdasági alapon keletkező társadalmi viszonyok határozzák meg.* Ha tehát a primitív vallás a társadalmi fejlődés tényezőjének jelentőségére tesz szert, akkor ez a jelentőség teljes mértékben a gazdasági életben gyökerezik.**

Éppen ezért ama tények, amelyek arra utalnak, hogy a művészet gyakran a vallás erős hatása alatt fejlődött, a legcsekélyebb mértékben sem ássák alá a materialista történetfelfogás helyességét. Szükségesnek tartottam erre felhívni a figyelmét, tisztelt uram, mert ha az ember erről megfeledkezik, igen könnyen a legkomikusabb félreértéseknek esik áldozatul és gyakran úgy jár, mint a szélmalom ellen harcoló Don Quijote ⟨...⟩

Azt mondottam, hogy az animista képzetek csak lassanként fonódnak össze a primitív erkölccsel. Ez ma már közismert tény.***

Ámde ez a közismert tény éles ellentétben áll Lev Tolsztoj grófnak azzal a véleményével, amelyre első levelemben is felhívtam már a figyelmet, és amely szerint a társadalom valamennyi tagja mindig és mindenütt („minden társadalomban") *vallási* tudatánál fogva van tisztában azzal, hogy mi rossz és mi jó. A primitív népek változatos és színes táncai, amelyek oly fontos helyet foglal-

---

* Valószínűleg erre a körülményre gondolt Émile Burnouf[1], amikor ezt mondotta: „Si la morale des nations est un produit de leurs moeurs, comme cela est incontestable, il faut dons voir dans l'état social de l'homme une cause de diversité religieuse . . ."

** Meg kell jegyeznem, hogy ez esetben egyáltalán nem használom szívesen a „tényező" terminust. A szó szoros értelmében véve a történelmi fejlődésnek csak egyetlen tényezője van, nevezetesen a közösségi ember, aki így vagy amúgy cselekszik, gondolkozik, érez és hisz aszerint, hogy termelőerőinek fejlődése arányában hogyan alakul gazdasági élete. Akik a különféle tényezők történelmi jelentőségén vitatkoznak, vitáikban gyakran öntudatlanul is elvont fogalmakat *hipostazálnak*.

*** Lásd Tylor: „La civilisation primitive" („A primitív kultúra") és Marillier[2]: „La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés" („A lélek halhatatlansága és az igazságosság eszméje a civilizálatlan népeknél"). Párizs 1894.

nak el művészetükben, azokat az érzelmeket és cselekedeteket fejezik ki és ábrázolják, amelyeknek életükben nagyon fontos jelentőségük van. Ennélfogva a legközvetlenebbül összefüggnek azzal, „ami rossz és ami jó", de az esetek többségében semmiféle kapcsolatban nem állnak a primitív „vallással". Tolsztoj gróf gondolata még a középkori katolikus népekre vonatkoztatva is hibás, amelyeknél a vallási képzetek már sokkal erősebben fonódtak össze a gyakorlati erkölccsel, és amelyeknél ez az asszociáció sokkal szélesebb területre terjedt ki. De még ezekről a népekről sem lehet azt mondani, hogy mindig csak vallási tudatuknál fogva voltak tisztában azzal, hogy „mi rossz és mi jó", s ezért gyakran a művészet által tolmácsolt érzelmeknek sem volt a legcsekélyebb közük sem a valláshoz.

Ámde, ha az emberek korántsem mindig *vallási* tudatuknál fogva vannak tisztában azzal, hogy mi rossz és mi jó, kétségtelen, hogy a művészet csak olyan mértékben tesz szert társadalmi jelentőségre, amilyen mértékben olyan *cselekedeteket, érzelmeket vagy eseményeket* ábrázol, vált ki vagy *érzékeltet*, amelyek a társadalom szempontjából fontosak ⟨...⟩

1899—1900

〈...〉 *Miben áll a teológiai történetfilozófia, vagyis a teológiai történelemszemlélet?* Ez a legprimitívebb szemlélet. Szorosan összefügg azokkal az első erőfeszítésekkel, amelyeket az emberi gondolat a környező világ megismerése céljából tett.

Valóban, a legegyszerűbb elképzelés, amelyet az ember a természetről alkothat magának, az, hogy nem megváltoztathatatlan törvényeknek alávetett és egymástól függő jelenségeket lát benne, hanem olyan eseményeket, amelyeket egy vagy több, a saját akaratához hasonló akarat tevékenysége idéz elő. Guyau[1], francia filozófus egyik könyvében elmondja, hogy egy gyermek az ő jelenlétében *rossznak* nevezte a holdat, mert az nem volt hajlandó felbukkanni a látóhatáron; ez a gyermek a holdat, *lelkes* lénynek tartotta, s a primitív ember e gyermekhez hasonlóan megelevenítette az egész természetet. *Az animizmus* a vallási gondolat fejlődésének első fázisa, s a tudomány első lépése a természeti jelenségek animista magyarázatának kiküszöbölése és annak felismerése, hogy ezek a jelenségek bizonyos törvényeknek vannak alárendelve. Míg a gyermek úgy vélekedik, hogy a hold azért nem bújik elő, mert rossz, az asztronómus megmagyarázza nekünk azoknak a természeti feltételeknek az összességét, amelyek egy-egy adott pillanatban lehetővé teszik vagy gátolják, hogy egyik vagy másik égitestet lássuk.

De míg a *természet* magyarázatában a tudomány viszonylag gyors léptekkel haladt előre, az *emberi* társadalomról és annak történetéről szóló tudomány sokkal lassúbb ütemben fejlődött. A tör-

ténelmi jelenségek animista magyarázatát még olyan korokban is elfogadták, amikor a természeti jelenségek animista magyarázatán már csak nevettek. Viszonylag civilizált, sőt gyakran nagyon is civilizált környezetben lehetségesnek tartották, hogy az emberiség történelmi haladását egy vagy több istenség akaratának megnyilvánulásaként magyarázzák, s éppen a történelmi folyamatnak isten akaratával való ilyen magyarázatát nevezzük *teológiai történelemszemléletnek.*

Hogy két példát hozzak fel erre a szemléletre, röviden jellemzem két híres férfiú, Szent Ágostonnak,[2] Hippo (a mai Algír) püspökének és Bossuet-nek Meaux (Franciaország) püspökének történelemfilozófiáját.

Szent Ágoston (354—430) azt tartja, hogy a történelmi események az isteni gondviseléstől függnek, sőt meggyőződése, hogy másképp fel sem foghatók. „Gondoljuk csak el — mondja —, Isten, a világ legfőbb ura, az egyetlen és mindenható, minden lélek és test teremtője . . . Ő, aki az embert testből és lélekből álló értelmes lénnyé alkotta — Isten —, minden forma, minden szépség, minden rend kezdete — Ő —, aki mindennek meghatározta számát, súlyát és mértékét, akitől a természet mindenfajta és mindenféle rendeltetésű produktumai erednek, — kérdem, feltehető-e, hogy ez az Isten eltűri, hogy a földi birodalmak, uralkodásuk és alávetettségük teljesen független legyen a Gondviselés akaratától." („Cité de Dieu", traduction d'Émile Saisset. V. könyv. XI. fej. 292—293. old.)

Erről az általános álláspontról Szent Ágoston nem tér le a történelmi eseményekről adott egyetlen magyarázatában sem.

Ha a rómaiak nagyságát kell megmagyarázni, a hippói püspök igen részletesen elmondja nekünk, hogy erre szüksége volt az isteni gondviselésnek. „Miután a keleti birodalmak évek hosszú során át virágoztak — mondja —, Isten azt akarta, hogy a nyugati birodalom, amely időrendben utolsóként jelent meg a történelem színterén, nagyság és kiterjedés tekintetében az elsővé legyen. S minthogy az Úrnak az volt a szándéka, hogy ezt a birodalmat felhasználja sok nép megbüntetésére, kormányzását olyan emberekre bízta, akik szenvedélyesen szerették a dicséretet és a hódolatot,

akik saját dicsőségüket a haza dicsőségében látták és mindenkor készek voltak a haza üdvéért feláldozni magukat, elfojtva így mohóságukat és minden hibájukat egyetlen hibának, a dicsvágynak a diadala árán. Mert mi tagadás, a dicsvágy hiba" stb. (I. kot. 301. old.)

Ha meg kell magyarázni Constantinus[3], az első keresztény császár sikereit — színre lép isten akarata, amely mindent könnyűszerrel megold és megvilágít. „Az Úr — mondja Szent Ágoston — meggátolni kívánván híveit . . . annak felismerésében, hogy a földön lehetetlen uralomra és nagyságra szert tenni az ördögök mindenható segítsége nélkül, úgy látta jónak, hogy kegyelmével megvilágosítsa Constantinus császárt, aki nem fordult hamis istenekhez, hanem csak az igaz istennek hódolt, és a javak olyan bőségével árassza el, amekkoráról senki még csak álmodni sem mert volna." (I. köt. 328—329. old.)

Ha az a kérdés merül fel, hogy az egyik háború miért tartott tovább, mint a másik — Szent Ágoston azt válaszolja, hogy az volt az Isten akarata: „Mint ahogy Istentől, igazságszolgáltatásától és irgalmától függ, vajon az embereket megtöri-e nyomorúsággal vagy megvigasztalja kegyével, ugyanúgy ő állapítja meg a háborúk tartamát, megrövidítve vagy meghosszabbítva azokat saját belátása szerint." (I. köt. 323. old.)

Látják olvasóim, Szent Ágoston rendületlenül hű marad alapelvéhez. Sajnos nem elegendő hűnek maradni egy meghatározott elvhez, hogy megtaláljuk a történelmi jelenségek helyes magyarázatát. Mindenekelőtt az szükséges, hogy a történetfilozófus *helyesen válassza ki* ezt az alapelvet, s másodszor, hogy híven kitartva alapelve mellett, gondosan tanulmányozza a megmagyarázandó jelenséget megelőző és kísérő tényeket. Az alapelv mindig csak vezérfonal lehet és legyen a történelmi valóság elemzésében.

Márpedig Szent Ágoston elmélete gyenge mindkét említett vonatkozásban. Nem nyújt semmiféle módszert a történelmi valóság elemzésére. Ami pedig alapelvét illeti, bátorkodom felhívni a figyelmüket a következőkre. Szent Ágoston arról, amit a gondviselés törvényeinek nevez, olyan meggyőződéssel és olyan részletesen beszél, hogy olvasása közben önkéntelenül felvetődik az emberben

a kérdés, vajon nem tárta-e fel előtte istene a maga legrejtettebb titkait. Ámde ugyanez a szerző ugyanilyen meggyőzően, ugyanolyan híven kitartva „alapelve" mellett, ugyanabban a művében azt mondja, hogy *Isten útjai kifürkészhetetlenek.* De ha ez így van, minek vállalkozzunk olyan szükségképpen hálátlan és meddő feladatra, mint amilyen ezeknek az „utaknak" a kikutatása? S mire való ezekre a „kifürkészhetetlen utakra" hivatkozni az emberi élet eseményeinek magyarázataképpen? Az ellentmondás nyilvánvaló, s minthogy nyilvánvaló, még szenvedélyesen és rendíthetetlenül hivő emberek is kénytelenek lemondani a történelem teológiai magyarázatáról, ha csak valamelyest is törődnek a logikával és nem óhajtják azt állítani, hogy *a kifürkészhetetlen,* vagyis *a megmagyarázhatatlan és érthetetlen mindent megmagyaráz és érthetővé tesz.*

Térjünk át Bossuet-ra (1627—1704). Akárcsak Szent Ágoston, Bossuet is teológiai álláspontra helyezkedik történelemszemléletében. Meg van győződve róla, hogy a népek történelmi sorsát, vagy az ő kifejezésével élve, a birodalmak mozgását (révolutions des empires) a Gondviselés irányítja. „Ezek a birodalmak — mondja a „Discours sur l'histoire universelle" című munkájában — szorosan összefüggnek isten népének történetével. Isten felhasználta az asszírokat és a babilonokat, hogy megbüntesse ezt a népet; a perzsákat, hogy ismét talpra állítsa; Sándort[4] és közvetlen utódait, hogy megóvja; a híres Antiokhoszt[5] és utódait, hogy próbára tegye; a rómaiakat, hogy fenntartsa szabadságát a szíriai királyokkal szemben, akik minden áron meg akarták semmisíteni. A zsidók ugyanezen rómaiak uralma alatt éltek Jézus Krisztusig. Amikor megtagadták Krisztus elismerését és keresztre feszítették, ugyanezek a rómaiak, anélkül hogy ennek tudatában lettek volna, közreműködtek isten bosszújában és kiirtották ezt a hálátlan népet" stb. („Discours". Garniers frères kiadása. 334. old.) Szóval valamennyi nép és valamennyi nagy állam, amelyek egymás után jelentek meg a történelem színpadán, különböző útonmódon egy és ugyanazt a célt szolgálták: *a keresztény vallás felvirágzását és isten dicsőségét.*

Bossuet a szent léleknek Szent János előtt tett kinyilatkoztatása

alapján, amelyet az utóbbi a Jelenések könyvében magyarázott meg, feltárja tanítványa előtt Istennek a római birodalom és maga Róma felett mondott titkos ítéletét. Bossuet úgy beszél minderről, mintha Isten útjai már nem volnának kifürkészhetetlenek, és — ami különös figyelmet érdemel — a történelmi folyamat tanulmányozása csak *az emberi dolgok hiábavalóságának* gondolatát sugallja neki. „Így, amikor látjuk — mondja —, hogy egy pillantás alatt eltűnnek szemünk elől nemcsak királyok és császárok, hanem azok a nagy birodalmak is, amelyek rettegésben tartották az egész világot; amikor látjuk, hogy sorban megjelennek a történelem színpadán az ókori és az újabbkori asszírok, a midianiták, a perzsák, a görögök, a rómaiak, és megbuknak, mondhatni, egyik a másik után — ez az ijesztő összeomlás világosan mutatja, hogy az emberekben nincsen semmi, ami szilárd volna, és hogy a változékonyság és a hullámzás az emberi dolgok osztályrésze." („Discours". 339. old.)

Ez a *pesszimizmus* Bossuet történetfilozófiájának egyik legjellegzetesebb vonása. S ha jól meggondoljuk a dolgot, be kell vallanunk, hogy ez a vonás pontosan tükrözi a kereszténység alapvető jellegét. A kereszténység csakugyan vigasztalással — sok vigasztalással — kecsegteti a hivőket! De hogyan vigasztalja meg őket? Úgy, hogy elvonja őket a földi dolgoktól és igyekszik meggyőzni őket arról, hogy a világon minden csak hiúság, és hogy az emberek csupán a halál után lehetnek boldogok. Kérem, tisztelt hölgyeim és uraim, jegyezzék meg ezt a vonást; a továbbiakban anyagot szolgáltat majd az összehasonlításra.

Bossuet történetfilozófiájának egy másik jellegzetes vonása az, hogy a történelmi események magyarázatában nem elégszik meg azzal, hogy isten akaratára hivatkozzon, mint Szent Ágoston, hanem már arra irányítja figyelmét, amit *a birodalmakat mozgató különös okoknak nevez.*

„Mert ugyanaz az Isten — mondja —, aki a világmindenség egészét teremtette, és aki, önmagában mindenható lévén, a rend megteremtése kedvéért úgy kívánta, hogy egy ilyen nagy egésznek a részei egymástól függjenek — ez az Isten azt is kívánta, hogy az emberi dolgok menetében legyen sorrend és legyenek arányok.

Ezzel azt akarom mondani, hogy az egyes emberek és népek rendelkeztek a felemelkedés ama fokának megfelelő tulajdonságokkal, amelyre rendelve voltak, és hogy egyes kivételes eseteket nem számítva, amelyekben Isten azt akarta, hogy kizárólag az ő ujja mutatkozzék meg, a népek történetében nem mentek végbe olyan észrevehető változások, amelyeknek okai nem lettek volna fellelhetők az előző századokban. S minthogy minden dologban megvan az, ami előkészíti, az, ami elvégzésére késztet, és az, ami sikeres befejezését elősegíti, az igazi történelemtudománynak az a feladata, hogy minden adott időszakra vonatkozólag feltárja a nagy változásokat előkészítő rejtett okokat, és az eme változásokra vezető események fontosabb összetalálkozásait." („Discours". 339—340. old.)

Bossuet szerint tehát a történelemben vannak olyan események, amelyekben csupán isten ujja mutatkozik meg, vagyis más szóval, amelyekben isten *közvetlenül* cselekszik. Az ilyen események úgyszólván *történelmi csodák*. Ámde az esetek többségében, amikor rendes mederben folynak a dolgok, egy adott időszakban végbemenő események az előző időszakokban meglelhető okokból fakadnak. *Az igazi tudomány feladata, hogy tanulmányozza ezeket az okokat, amelyekben nincsen semmi természetfölötti, mert összefüggnek az emberek és a népek természetével.*

Teológiai történelemfelfogásában Bossuet tehát nagy teret enged *a történelmi események természetes magyarázatának*. Igaz, hogy ez a természetes magyarázat nála szorosan összefügg a *teológiai eszmével*, mert mindig az Úr ruházza fel az embereket és a népeket olyan tulajdonságokkal, amelyek megfelelnek a felemelkedés ama fokának, melyre rendelte őket. De mihelyt Isten ezeket a tulajdonságokat megadta, ezek önállóan érvényesülnek, s amíg érvényesülnek, *nemcsak hogy jogunk*, hanem — mint Bossuet határozottan kijelenti — *kötelességünk is kutatni a történelem természetes magyarázatát.*

Bossuet történetfilozófiájának Szent Ágoston történetfilozófiájával szemben az a nagy előnye, hogy hangsúlyozza az események konkrét okai tanulmányozásának szükségességét. De ez az előny lényegében csak azt jelenti, hogy elismeri — persze öntudatlanul

és akaratlanul —, *mennyire tehetetlen és meddő* a tulajdonképpeni teológiai szemlélet, vagyis az a módszer, amely *a jelenségeket egy vagy több természetfölötti erő hatásával magyarázza.*

Ezt a beismerést a következő században jól fel tudták használni a teológia ellenfelei. A legveszedelmesebbik ezek közül az ellenfelek közül Voltaire, a ferney-i pátriárka, „Essai sur les moeurs des nations" [Tanulmány a népek szokásairól] című híres munkájában igen epésen jegyzi meg: „Semmi sem érdemli meg oly nagymértékben érdeklődésünket, mint az, hogy milyen módon alapították az egyházat, Isten akaratát követve, aki a másodrendű okokat örök törvényeinek diadalra juttatása szolgálatába állította. Hagyjuk a tiszteletre méltó isteni dolgokat azokra, akik azok letéteményesei, magunk pedig forduljunk kizárólag a történelmi tények felé." („Essai". Beuchot kiadása. I. köt. 346. old.)

Voltaire tehát félreteszi a teológiai történelemszemléletet, csak a történelmi események felé fordul, és ezeket másodlagos, vagyis természeti okokkal igyekszik megmagyarázni. De vajon miben rejlik a tudomány, ha nem a jelenségek természetes magyarázatában? Voltaire történetfilozófiája *kísérlet a történelem tudományos magyarázatára.*

Vegyük csak szemügyre egy kicsit közelebbről ezt a kísérletet. Vizsgáljuk meg például, *milyen okok idézték elő, Voltaire szerint, a római birodalom bukását.*

Róma hanyatlása lassú és hosszú folyamat volt, de a hatalmas birodalom bukását előidéző katasztrófák közül Voltaire főképpen a következő kettőt emeli ki: 1) a barbárokat, 2) a vallási viszályokat.

A barbárok szétrombolták a római birodalmat. „De vajon miért nem irtották ki őket a rómaiak — kérdezi Voltaire —, mint ahogy Marius[6] kiirtotta a cimbereket (Marius 101-ben győzte le a cimbereket Aix mellett)? Azért, mert nem volt Mariusuk. S miért nem volt Mariusuk? Mert megváltoztak a rómaiak erkölcsei. S az erkölcsök e változásának legvilágosabb jele az, hogy a római birodalomban akkoriban több volt a szerzetes, mint a katona. Ezek a szerzetesek csoportostul vándoroltak városról városra, hirdetve vagy elvitatva az Ige egylényegűségét . . ." (Ugyanott, I. köt. 377. old.)

„Minthogy Scipio[7] utódai hitvitázókká váltak, és azt a személyes megbecsülést, amellyel a Hortensiusokat és a Ciceronokat[8] övezték, átruházták a Cirillekre, a Gergelyekre meg az Ambrusokra[9], minden odaveszett; s ha valamin csodálkozhatunk, akkor csak azon, hogy a római birodalom bizonyos ideig még fennállott." (Ugyanott.)

Ebből világosan kitűnik, mi volt, Voltaire szerint, Róma bukásának fő oka. Ez *az ok — a kereszténység győzelme.* Különben ezt maga Voltaire is megmondja maró gúnyjával: „A kereszténység megnyitotta a mennyország kapuját, de pusztulásra kárhoztatta a birodalmat." (Ugyanott, I. köt. 377. old.) Igaza volt? Tévedett? Ez most nem érdekel bennünket. A mi szempontunkból az a fontos, hogy világosan lássuk Voltaire-nek a történelemre vonatkozó nézeteit. E nézetek kritikai vizsgálatára később visszatérünk.

Látjuk tehát, hogy Voltaire szerint a római birodalmat a kereszténység tette tönkre. Emberi szempontból joggal vethető fel ez a kérdés: *vajon miért győzedelmeskedett Rómában a kereszténység?*

Voltaire véleménye szerint a kereszténység győzelmének fő eszköze *Constantinus* volt, akit a történelmi igazságnak megfelelően gonosz és képmutató uralkodónak ír le. De vajon lehetséges-e, hogy egyetlen ember, még ha császár is, még ha nagyon gonosz és nagyon babonás is, győzelemre juttasson valamilyen vallást? Voltaire úgy vélte, hogy ez lehetséges. S a maga korában nem ő volt az egyetlen, aki így gondolkodott. Akkoriban valamennyi filozófus ezt tartotta. Példaképpen hadd idézzem egy másik írónak a zsidó nép eredetére és a kereszténységre vonatkozó elgondolásait.

Míg a *teológiai történelemfelfogásnak* az a lényege, hogy a történelmi evolúciót egy vagy több természetfölötti erő akaratával és közvetlen vagy közvetett tevékenységével magyarázzák, az *idealista felfogásnak* — amelynek Voltaire és barátjai meggyőződéses hívei voltak — lényege az, hogy ezt a történelmi evolúciót az erkölcsök és eszmék vagy — mint a XVIII. században mondották — a *vélemény* (de l'opinion) evolúciójával magyarázzák.

„Véleményen — mondotta Suard[10] — a nemzetben elterjedt igazságok és tévedések tömegének eredményét értem: azt az ered-

ményt, amely meghatározza a nemzet ítéleteit, tiszteletét vagy megvetését, szeretetét vagy gyűlöletét, hajlamait és szokásait, eszméit és erényeit, egyszóval erkölcseit." (Suard: „Mélanges de littérature". III. köt. 400. old.)

Minthogy az eszmék kormányozzák a világot, nyilvánvaló, hogy az eszmék alkotják a történelmi folyamat alapvető, legmélyebb okát, és nincs mit csodálkoznunk azon, hogy a történész az eszmékre hivatkozik mint olyan erőre, amely végső soron az egyik vagy másik korszak eseményeit meghatározza.

S ha az *eszmék általában* megmagyarázzák a történelmi eseményeket, akkor *csak természetes, hogy a vallási eszmékben* (például a kereszténységben) *keresendő* valamely birodalom (például a római birodalom) felvirágzásának vagy hanyatlásának legmélyebb oka. Voltaire tehát hű maradt kora történetfilozófiájához, amikor azt mondotta, hogy a kereszténység idézte elő a római birodalom bukását.

Ámde a XVIII. századi filozófusok között volt néhány, akiket materialistaként ismerünk. Ilyen volt például *Holbach*, a híres „Système de la Nature" szerzője, és *Helvetius*, a nem kevésbé híres „De l'esprit" szerzője. Nagyon is természetes tehát az a feltevés, hogy legalább ezek a filozófusok nem helyeselték *a történelem idealista magyarázatát*. De ez a feltevés, bármilyen természetesnek látszik is, téves. Holbach és Helvetius, bár *természet*felfogásukban materialisták voltak, idealista nézeteket vallottak a *történelmet* illetően. Az összes XVIII. századi filozófusokhoz hasonlóan, az egész „enciklopédista bandához" („sequelle des encyclopédistes") hasonlóan, az akkori materialisták azt vallották, hogy az eszmék kormányozzák a világot és hogy az eszmék evolúciója magyarázza meg végső soron az egész történelmi evolúciót.

„A tudatlanság, a tévedés, az előítéletek, a tapasztalatlanság, az elmélkedésnek és előrelátásnak a hiánya — ez az igazi oka az erkölcsi bajoknak. Az emberek csak azért ártanak sajátmaguknak és felebarátaiknak (associés), mert nem ismerik igazi érdekeiket." („Système social". II. köt. I. fej. 5. old.)

Ugyanennek a műnek egy másik helyén ezt olvassuk: „A történelem azt mutatja, hogy kormányzás dolgában a népek mindig

játékszerei voltak tudatlanságuknak, meggondolatlanságuknak, hiszékenységüknek, páni félelmüknek és legfőképpen azok szenvedélyeinek, akik befolyást tudtak gyakorolni a tömegre. Akárcsak a beteg, aki szüntelenül forgolódik ágyában, s nem tud kényelmesen elhelyezkedni, a népek is gyakran változtatták kormányzati formájukat, de sohasem volt sem erejük, sem képességük arra, hogy a lényegen változtassanak, hogy felfedjék bajaik igazi forrásait, és mindig vak szenvedélyek uralkodtak rajtuk." (Ugyanott, II. köt. 27. old.)

Ezek az idézetek azt mutatják, hogy a materialista Holbach véleménye szerint a tudatlanság volt az erkölcsi és politikai bajok oka. Ha a népek rosszak, ez azért van, mert tudatlanok; ha a kormányok ostobák, ez azért van, mert a népek nem tudták felfedezni a társadalmi és politikai szervezet igazi elveit; ha a népek által végrehajtott forradalmak nem irtották ki gyökerestül az erkölcsi és társadalmi bajokat, ez azért van, mert a népek nem rendelkeztek kellő tudással. De mi a tudatlanság? Mi a tévedés? Mi az előítélet? Tudatlanság, tévedés, előítélet — ezek mind csak hibás eszmék. S ha a tudatlanság, a tévedés, az előítéletek meggátolták az embereket abban, hogy felfedezzék a politikai és társadalmi szervezet igazi alapjait, akkor nyilvánvaló, hogy a világot *téves eszmék* kormányozták. Holbach tehát ebben a tekintetben ugyanazokat a nézeteket vallja, mint a XVIII. századi filozófusok többsége ⟨...⟩

Vallás. Mi is az a vallás? A vallásnak töméntelen sok definíciója van. Ami engem illet, Goblet d'Alviella[11] gróf meghatározását tartom a legszerencsésebbnek, aki szerint a vallás *forma,* melyben *az ember megvalósítja azokhoz az emberfölötti és titokzatos erőkhöz való viszonyát, amelyektől függőnek tartja magát.* Mindenki elismeri, hogy a vallásnak nagy hatása volt az emberi nem fejlődésére. Már nem is szólok Bossuet-ről, Voltaire-ről. Nem kétséges, hogy ez a hatás igen nagy volt. De hogy megértsük ennek a hatásnak a jellegét, tisztában kell lennünk azzal, honnan ered a vallás, vagyis az embernek a természetfölötti erőkhöz való viszonya.

Miképpen keletkezik az emberben a természetfölötti erők létezésébe vetett hit? Ez igen egyszerű. Ez a hit a *tudatlanságból* fakad.

A primitív ember bizonyos lényeknek, a külvilág bizonyos tárgyainak az emberi egyéniséghez hasonló egyéni tulajdonságokat tulajdonít. Nehezen tud elképzelni mozgást és cselekvést akarat és tudat nélkül. Úgy látja, hogy a természetben mindennek lelke van. Azután a képzelt élet eleinte végtelennek tűnő mezeje egyre inkább szűkül előtte, mégpedig olyan mértékben, amilyen mértékben megtanul jobban megfigyelni és jobban ítélni. De míg a vélt életnek ez a mezeje számára fennmarad, ez istenségekkel van benépesítve.

Figyeljük csak meg, hogy ez az *animizmus* eleinte *semmiféle hatással sincsen az ember viselkedésére a társadalomban. Az istenekről alkotott elképzelésnek, akárcsak a halál után folytatódó életről alkotott elképzelésnek is, eleinte nem volt semmiféle erkölcsi jellege,* és a túlvilági élet rendszerint csak folytatása a földi életnek; a halottak országa igen hasonlít az élő emberek lakta földre, ugyanazok a szokások uralkodnak benne, ugyanolyan ott is az életmód, mint a földön. A túlvilág csak hasonmása az emberek lakta földi világnak; a rosszakra is, a jókra is ott ugyanaz a sors vár.

Ámde lassan-lassan jelentkeznek bizonyos különbségek. A másik világban az élet egyeseknek kellemes, másoknak szomorú és nehéz. Olykor az a felfogás uralkodik, hogy a túlvilági élet csak e világ nagyjainak és a gazdagoknak jut osztályrészül, míg az egyszerű emberek lelke testükkel együtt elpusztul vagy az istenek felfalják. Máskor az, hogy a halottak lelke számára kétféle lakhelyet készítenek: az egyikben e világ nagyjai, a harcosok, az erősek élnek — ott bőség és boldogság uralkodik; a másikban meg a rabszolgák és a szegények szánalmasan tengődnek vagy legalábbis megfosztatnak azoktól az örömöktől, amelyekben dúskálhatnak azok, akiket a síron túl is végigkísér a szerencse. Itt hiányzik az erkölcs hatása. De lassacskán megjelenik. A polinéziai Futuna Horne Islandban a nős harcosokat, akik a csatamezőn megöltek ellenségeket, felviszik az égbe, ahol az istenek is laknak és ahol bőven válogathatnak a legínycsiklandóbb eledelekben, szórakozásokban és játékokban. A legelőkelőbb helyeket a háborúban elesettek kapják. Amikor érzik, hogy öregednek, belemerülnek a Vajola tó éltető vizébe, s fiatalságtól, szépségtől ragyogva kerülnek ki belőle.

Egyszóval a bűnök megtorlása eleinte magánügy marad mind a túlvilági, mind a földi életben. De fokozatosan mindinkább megnövekszik az istenek hatalma, mint ahogy növekszik a földi vezetők hatalma és gyarapodnak funkcióik; az istenek nem elégednek meg azzal, hogy azokat a bűnöket büntessék, amelyek közvetlenül ellenük irányulnak, hanem azokat is büntetik, amelyeknek odaadó szolgáik, hű követőik esnek áldozatul. Később pedig az istenek, legalábbis azok, akik a halottak birodalmában élnek, már bírákként lépnek fel, s bírói hatalmukat kiterjesztik az emberek valamennyi tettére, büntetik őket olyan bűnökért is, amelyek egyáltalán nem érintik az isteneket. S így gyökeresedik meg az az elképzelés, hogy van egy bíráskodó isten, és ennek természetes asszociációjaképpen egy jutalomosztó isten, aki a túlvilági életben jutalmaz a földi életben ért igazságtalanságokért — hogy van egy igazságos és kegyes isten, aki a túlvilági életben odaadó híveinek orcájáról leszárítja az érdemtelen szerencsétlenségek súlya alatt a földi életben hullatott könnyeket.

Az emberekben az istenségről kialakuló elképzelés tehát a szociális változásokkal párhuzamosan változik. Csak viszonylag fejlett társadalmakban válik a vallás a társadalmi élet tényezőjévé. De ezt a tényezőt, mint láttuk, a társadalmi evolúció alakítja ki, *építi*. S ha ez utóbbit sikerül összekapcsolnunk a gazdasági fejlődéssel, jogunk lesz azt mondani, hogy a vallási evolúciót a gazdasági evolúció határozza meg ⟨...⟩

1901

CANT CONTRA KANT, AVAGY BERNSTEIN ÚR SZELLEMI HAGYATÉKA

〈...〉 Nehogy a burzsoáziának — és elsősorban a burzsoázia *vallásának* — ideológiai érdekeit „fenyegesse", Bernstein úr „visszatért" a *„kritikai" filozófiához,* amely kitűnően összefér a vallással, míg a *materializmus* a leghatározottabban és engesztelhetetlenül *szemben áll* vele.* Nehogy a burzsoá *„hazafiságot"* „fenyegesse", cáfolni kezdte Marxnak azt a tételét, hogy a proletariátusnak nincs hazája, és a „reálpolitikusok" iskolájából kikerült igazi „államférfi" hangján kezdett elmélkedni Németország külpolitikájáról; végül pedig, nehogy „az erőszakos forradalom borzalmaival" „fenyegesse" a burzsoáziát, hadra kelt a „Zusammenbruchtheorie" ellen (amelyet, mellesleg mondva, maga tákolt össze Marx és Engels egyes, részben rosszul értelmezett, részben kiforgatott szavaiból), és nekiállt azt bizonygatni, hogy „az osztálydiktatúra az alacsonyabb kultúrfok jele . . . egy lépés

---

* Már az ókoriak is tisztában voltak vele, hogy ebben rejlik a materializmus egyik nagy kulturális érdeme. Lucretius ékesszólóan fejezte ki ezt a felismerést Epikurosz[1] dicséretében:

„Hajdan a vallás terhe alatt rútul leigázva
Fetrengett földünkön az emberi élet, a zsarnok
Közben a menny boltjáról lerázta fejét fenyegetve,
S rettenetes képével rémítgette a népet.
Mint a legelső, egy görög ember mert csak a földön
Szembeszegülni e rémmel s annak ellene állni
Őt sem az isteni lény neve, sem villámai meg nem
Rémítették, sem vészes morajával a mennybolt" stb.[2]

visszafelé, politikai atavizmus". Aki meg akarja érteni Bernstein urat, annak nem is annyira az elméleti következtetéseit kell tisztáznia, amelyekben nincs más tudatlanságnál és fogalomzavarnál, mint inkább gyakorlati törekvéseit, amelyek magyarázatul szolgálnak valamennyi elméleti kudarcára és bűnbeesésére. *Amilyen az ember, olyan a filozófiája* — mondja helyesen Fichte[3].

„A vallás a nép ópiuma — írta Marx a „Deutsch-Französische Jahrbücher"-ben[4]. — A vallást mint a nép *illuzórikus* boldogságát megszüntetni annyi, mint a nép *valóságos* boldogságát követelni . . . A vallás kritikája tehát . . . a siralomvölgy kritikája."

Az ilyen beszéd persze nemcsak azoknak a burzsoá filiszterek nem tetszhetett, akiknek szükségük van a vallás „ópiumára", hogy önmaguknak egy kis *illuzórikus boldogságot* biztosítsanak, hanem a burzsoázia ama sokkal tehetségesebb és merészebb ideológusainak sem, akik önmaguk leküzdötték ugyan a vallási előítéleteket, mégis feltálalják a néptömegeknek az *illuzórikus boldogságot*, egyes-egyedül azért, hogy biztosítsák a tömegek támadásai ellen a vagyonos osztályok *tényleges boldogságát*. Magától értetődik, hogy éppen ezek az urak szállnak szembe különösen élesen a materializmussal és ítélik el különösen hangosan azoknak a forradalmároknak a „dogmatizmusát", akik leleplezik antimaterialista propagandájuk igazi jellegét . . .

„Reform oder Revolution" című érdekes brosúrájában K. von Massow, Geheimer Regierungsrath, Mitglied der Internationalen Kommission für Schutzpflege u. s. w.[5], tehát egy igen *„tiszteletre méltó"* férfiú, kifejezi azt a szilárd meggyőződését, hogy „ha fejlődésünk továbbra is abban az irányban halad, mint eddig, a jövőben szociális forradalom fenyegeti hazánkat". („Vorwort". I. old.) E forradalom elkerülése végett, véleménye szerint, mindenre kiterjedő reformra van szükség (eine Gesammtreform auf staatlichem und sozialem Gebiet), s könyvével éppen ezt sürgeti. Ámde a mindenre kiterjedő szociális reform az ő programjában nem zárja ki a „forradalmi erők" (Mächte des Umsturzes) elleni harcot sem. Amíg nem került még sor forradalmi robbanásra, *szellemi* fegyverrel (mit geistigen Waffen) kell ellene harcolni, ebben a harcban pedig az erőket elsősorban a *materializmus ellen*

kell irányítani. De von Massow úr véleménye szerint a „forradalmi erőknek" azok az ellenfelei harcolnak majd a legsikeresebben a materializmus ellen, akik önmagukat megtisztítják a materialista mocsoktól. „Az ellenség, amely ellen harcba kell szállnunk, mindenekelőtt a saját környezetünkben fellelhető materializmus — hirdeti von Massow úr. — A szociáldemokrácia teljesen materialista, tagadja isten létét és az örökkévalóságot (sic!). De vajon honnan vette át ezt a tanítást? Nem felülről származik-e? Korunk művelt embereinek óriási többsége elfordult atyái hitétől..." „A művelt világ egy része teljesen ateista."* Márpedig az ateizmus társadalmi következményei rettenetesek. „Ha nincs sem isten, sem túlvilági élet, sem örökkévalóság; ha a halállal a lélek léte is megszűnik, akkor kétszázszorosan, háromszázszorosan igazságtalanabbá válik az, hogy az emberiség egy része szegénységben, nyomorban senyved, míg másik része bőségben dúskál. Milyen alapon köteles a nép kilenctized része az élet súlyos terheit viselni, míg a kisebbség mentesül minden tehertől?"**

Erre a kérdésre az ateista képtelen csak valamelyest is kielégítő választ adni. S éppen ebben rejlik az ateizmus *szociális* veszedelme: forradalmi érzelmeket kelt és élesztget a munkástömegekben. S éppen ezért titkos kormánytanácsosunk stb., stb., stb. vezekelést és a materializmus elleni harcot prédikál a művelt burzsoáziának. Von Massow úr értelmes ember. Sokkal értelmesebb mindazoknál a „marxistáknál", akik őszintén együttérezve a munkásosztállyal, egyben ugyanolyan őszintén rajonganak a „kritikai" filozófiáért. Ezek az emberek a materialista történelemfelfogás hívei. De módfelett csodálkoznak, amikor felhívják a figyelmüket azokra a *szociális* — vagyis végső soron *gazdasági* — okokra, amelyeknél fogva korunk művelt burzsoáziája körében elvetik a *materializmust* és egyre inkább terjed a neokantianizmus ⟨...⟩

1901

---

* Id. mű, 222. old.

** Ugyanott, 222—223. old.

〈...〉 Vegyük a vallást mint a társadalmi viszonyok fejlődésének végső okát. Vajon mondhatjuk-e, hogy a vallás ez az ok?

Önök közül bizonyára sokan ismerik az úgynevezett *animizmus* elméletét. A primitív ember — mondják a mai antropológusok, például Tylor angol antropológus — a környező természetet *szellemekkel* népesíti be. Mindazt, aminek okait nem ismeri, *szellemek* tevékenységével magyarázza. Vajon miért? Igen egyszerű a válasz: mert a maga analógiájára magyaráz. A vallással harcban álló tudomány egész története nem más, mint a *mechanisztikus* és az *antropomorfisztikus* magyarázat harcának története. Ez vitathatatlan. De mi köze ennek a bennünket foglalkoztató kérdéshez? Megmagyarázom. A primitív ember az előtte érthetetlen természeti jelenségeket szellemek tevékenységével magyarázza, de — ezt jól jegyezzék meg, uraim! — teljesen távol áll tőle az a gondolat, hogy az adott szellem vagy az adott szellemek elő tudja vagy elő tudják idézni az adott jelenséget az embernek társadalmi cselekedeteiért való megjutalmazása vagy megbüntetése céljából. A halál. A szellem tud ölni. De korántsem azért öl, hogy megbüntessen valakit egyik vagy másik társadalmi cselekedetéért — mondjuk gyilkosságért, a törzs elárulásáért, a szülőkkel szemben tanúsított tiszteletlenségért vagy bármi másért. Nem, az ilyen tetteket a társadalom bünteti, nem pedig a *szellem*, a *szellemek*. Ennek folytán e *vallásnak* — amennyiben az ilyen elképzelések vallásnak nevezhetők — *nincsen hatása a társadalmi ember társadalmi magatartására*. A primitív vallás nem tekinthető, ahogy azt

nálunk mondják, a haladás tényezőjének. Csak később válik azzá. Ebből pedig az következik, hogy nem a vallás határozza meg az emberek társadalmi viszonyait. Ezeknek a viszonyoknak valamilyen más ok folytán kell keletkezniük, s aztán egy magasabb fejlődési fokukon a vallás *szentesíti* őket. Maguk a vallási képzetek tehát, mint a parancsolat — *tükrözik* az adott viszonyokat. Egy példa: a *brahmanok vallása*[1], amely szentesíti a *kasztokat*. Melyik előzte meg melyiket? A brahmanok vallása a kasztokat vagy fordítva? Véleményünk szerint a kasztok előzték meg a brahmanok vallását, de honnan erednek ez esetben a társadalmi viszonyok? Tegyük fel, hogy a társadalmi *fogalmak* eredményeképpen jelentkeztek, s lássuk, mennyire állja meg a bírálatot az ilyen felfogás: India társadalmi rendszere a maga kasztjaival. Az emberek úgy gondolták, hogy ez a rendszer a legjobb, s ezért hozták létre. De honnan volt fogalmuk egy kasztokon alapuló társadalmi rendről? Honnan voltak fogalmaik más társadalmi rendszerekről? Ha nem tudnánk, hogy volt ilyen rendszer, minden bizonnyal mi nem tudnánk kiagyalni. Az *emberek fogalmai jelenségek* alapján keletkeznek, a *társadalmi fogalmak — társadalmi jelenségek* alapján. Igaz, hogy az emberek törekedhetnek olyan rendszerre, amilyen még nem volt: Liberté, Egalité, Fraternité! De ezt a törekvést is az adott viszonyok hozták létre mint önmaguk *tagadását*, tehát mégiscsak azok adták, *azok határozták meg* . . .

1903

[RECENZIÓ A. PANNEKOEK „SZOCIALIZMUS ÉS VALLÁS" CÍMŰ BROSÚRÁJÁRÓL]

Anton Pannekoek: „Szocializmus és vallás". Németből fordította A. Ratner, szerkesztette P. Rumjancev. A „Znanyije" társulat Olcsó könyvtára, 121. sz. Ára 5 kopek. 1906.

P. Rumjancev[1], aki elvállalta e brosúra orosz nyelvű fordításának szerkesztését, egy kis előszót írt a brosúrához. Íme az előszó teljes terjedelmében: „Ez a brosúra dr. Anton Pannekoek (Leiden, Hollandia) előadása, amelyet 1905 szeptember 14-én Brémában a »brémai szakszervezeti kartell népművelési bizottságának« és a »szociáldemokrata szövetségnek« kezdeményezésére népes munkáshallgatóság előtt tartott meg. A brosúra következetesen történelmi materialista álláspontjára, a szerző világos és népszerű előadásmódjára való tekintettel az orosz olvasók figyelmébe ajánljuk ezt a brosúrát, annál is inkább, mert a szocializmusnak a valláshoz való viszonya kérdésében irodalmunkban nagy hézag mutatkozik."

A szocializmusnak a valláshoz való viszonya kérdésében a mi irodalmunkban — és nemcsak az oroszban — csakugyan nagy hézag mutatkozik. Bizonyosak lehetünk tehát afelől, hogy a brosúrát sokan fogják elolvasni, s éppen ezért tartom kötelességemnek, hogy itt igen behatóan foglalkozzam vele . . .

Pannekoek brosúrája semmiféle hézagot nem pótol, annál az egyszerű oknál fogva, hogy magában a brosúrában is túlontúl sok a hézag. Lyukkal lyukat betömni nem lehet, ahogy azt valamelyik bölcs nagyon helyesen megjegyezte. Ha pedig Rumjancev szükségesnek tartotta, hogy Pannekoek előadás-brosúráját az olvasók

figyelmébe ajánlja, ez csak arról tanúskodik, hogy az ő világnézetében is nagyon sok a hézag.

Anton Pannekoek kétségtelenül kiváló képességű, igen tiszta szándékú férfiú. A holland szociáldemokrácia baloldali, *marxista* szárnyához tartozik. De noha „dr.", helyesebben, éppen *azért*, mert „dr.", nem járta ki a marxizmus kemény iskoláját. Ez már azokból a filozófiai cikkeiből is látható, amelyekkel vagy két évvel ezelőtt a „Neue Zeit"-ben[2] vétkezett: a cikkek igen rosszul sikerültek. A szocializmusról és a vallásról szóló kis brosúra pedig végérvényesen meggyőz bennünket arról, hogy fiatal holland marxistánk nemigen tanulta meg mestere módszerét.

Azt mondja: „Két tudományos rendszer van; az egyiket is, a másikat is Marx Károlynak köszönhetjük, s mindkét rendszer együttvéve végső célunk megindokolását szolgálja. Ezek a rendszerek: a politikai gazdaságtan és a történelmi materializmus." (29. old.) Márpedig ez egyáltalán nem így van. *Egy* „rendszer" létezik: a *dialektikus materializmus rendszere* — s ebbe beletartozik a politikai gazdaságtan is, a történelmi folyamat tudományos magyarázata is, s még sok minden egyéb.[3] Aki tanulmányozta a „Tőké"-t, az megérti, hogy ez a kiváló mű nem más, mint az átmeneti, vagyis *történelmi jellegű burzsoá társadalom gazdasági viszonyainak materialista magyarázata*. Sokan *történelmi* munkának nevezik a „Tőké"-t; ámde ezek közül korántsem mindenki érti meg ennek az elnevezésnek mély értelmét. Anton Pannekoek, mint látható, azok közé tartozik, akik egyáltalán nem veszik észre, hogy Marx alapvető gazdasági nézeteit teljesen áthatja a materialista történelemfelfogás. Marxistánál ez megbocsáthatatlan fogyatékosság.

Továbbá, a „burzsoá materializmusról" szólva, A. Pannekoek elkezd a burzsoá felvilágosítókról beszélni, akik „abban reménykedtek, hogy a tudás terjesztésével kiragadhatják a tömegeket a papok és a feudális nemesek karjai közül". Azt gondolják talán, kedves olvasóim, hogy a neves francia materialistákra: Holbachra, Diderot-ra, Helvetiusra céloz? Tévednek. „L. Büchner[4] ma már elavult népszerű könyveire" céloz. (22. old.) Ez egyszerűen nevetséges. Azt állítja, hogy a „burzsoá materializmusban" „a szocio-

lógiának még csak nyoma" sincs. Ez nem áll Helvetiusra, akinek a műveiben a materialista történelemmagyarázat rendkívül érdekes és figyelemre méltó csíráit találhatjuk meg. Csakhogy A. Pannekoek rossz iskolát járt ki, s ezért fogalma sincs a francia materializmusról. Szerinte a materialisták azt az igazságot „állapították meg", hogy „az eszmék az agy anyagában születnek". (29. old.) A klasszikus materialisták másképpen fejezték ki magukat.

Térjünk át a vallásra. A szóban forgó brosúra 8. oldalán a következő megjegyzésre bukkanunk: „A bennünket itt érdeklő kérdésben valláson azt értjük, ami lényeges ismérvét alkotja: a hitet egy *természetfölötti lényben,* amely a világot irányítja és az emberek sorsát intézi."

Ez megint nem helyes, mégpedig két szempontból. Először is, a vallások többsége a világ irányítását nem *egy,* hanem *sok* természetfölötti lénynek tulajdonította (politeizmus — többistenhit). Másodszor, az ilyen lények létezésébe vetett hit még *nem alkotja a vallás fő megkülönböztető ismérvét.* A szerző nem értette meg jól azt a folyamatot, amelyet a mai angol kutatók „the making of the religion"-nak[5] neveznek.

Vallás csak akkor keletkezik, amikor valamely törzs hinni kezd abban, hogy közte és valamely természetfölötti lény vagy több természetfölötti lény között vannak bizonyos kapcsolatok, amelyek nemcsak az emberekre, hanem még ezekre a lényekre is kötelezők. A vallás fő megkülönböztető ismérve *az istenbe vagy istenekbe vetett hit.* De Pannekoek nagyon téved, ha azt hiszi, hogy isten és természetfölötti lény — egy és ugyanaz. Persze, minden isten természetfölötti lény; de korántsem minden természetfölötti lényt tartanak istennek. *Hogy istenné váljon, az ilyen lénynek hosszú evolúción kell átmennie.*

S figyeljük csak meg, mivel kapcsolatban teszi meg Pannekoek a vallás megkülönböztető ismérvére vonatkozó sikerületlen utalását. Vannak emberek, akik azt mondják, hogy mivel a modern proletariátus nagy önmegtagadást és a magasztos eszmény iránt odaadást tanúsít, nem lehet tehát azt állítani — ahogy ezt különben Pannekoek teszi —, hogy az említett osztály egyre kevésbé vallásos. Ezek az emberek még csak el sem tudják képzelni, hogy

lehetséges *vallástalan* erkölcsösség. S ezeknek az embereknek Pannekoek azt válaszolja, hogy az erkölcsösség és a vallás nem egy és ugyanaz, hogy a vallás lényeges ismérve a természetfölötti lényekbe vetett hit. Ezután pedig így folytatja: „Eddig az emberek minden magasztos és erkölcsös indítéka szorosan összefüggött ezzel a vallással és a vallás szárnyai alatt jelentkezett. Ez nyomban érthetővé válik, ha arra gondolunk, hogy a régebbi nemzedékek egész világnézete a vallásban merült ki, s ezért minden, ami túllépte a megszokott mindennapi élet kereteit, a vallásban talált menedéket. Mindaz, aminek eredetét nem lehetett megmagyarázni, a vallásban természetfölötti magyarázatra lelt; benne kerestek választ minden kérdésre. Az a tény, hogy a mindenki által elismert erények és erkölcsi indítékok első helyet foglalnak el a vallási tanításokban, még nem a vallás lényege és sajátossága; lényege inkább az az alap, amelyre ezek az erények épülnek, nevezetesen az, hogy mindent, ami történik, isten akaratával magyaráznak. *Mi ellenben* a proletariátus magasztos erkölcsi indítékait *természetes* okkal magyarázzuk; tudjuk, hogy ezek sajátos osztályhelyzetéből fakadnak."

Tehát „mi" a *proletariátus* magasztos erkölcsi „indítékait" *természetes* okkal magyarázzuk. Ez dicséretes. De vajon mivel magyarázzuk „mi" *más társadalmi osztályok* erkölcsi „indítékait"? Csak nem *természetfölötti* okokkal? Valószínűleg, sőt minden bizonnyal — nem. S ha nem, akkor nem a proletariátusról, hanem általában *az emberről* kell beszélnünk, akit Marx *társadalminak* nevezett. A marxisták csakugyan azt vallják, hogy a társadalmi ember erkölcsösségének fejlődését a társadalmi viszonyok fejlődése szabja meg, ezt pedig a társadalmi termelőerők fejlődése határozza meg. De éppen mert a marxistáknak ez a meggyőződésük, rendkívül furcsának találják Pannekoeknek azt az állítását, hogy az „erény" olyan alapon „épül", amelynek lényege az, hogy „mindent, ami történik, isten akaratával magyarázzák". Hiszen ebből az következik, hogy az „erények" *teljesen idealista* „alapon" „épülnek". Szívesen megengedem, hogy itt nem baklövéssel, hanem rosszul megválasztott kifejezéssel van dolgunk (sőt, lehet, hogy éppen csak a fordítás nem szerencsés; nem áll rendelkezé-

semre az eredeti szöveg); de bármiből adódik is ez a zűrzavar, megvan, és csak félrevezetheti az olvasót. S vajon miféle *„ez a vallás"*, az, amelyről Pannekoek beszél? Talán az, amelynek lényeges ismérve a természetfölötti lényekbe vetett hit? De hiszen ez az ismérv, éppen az ő szavai szerint, *általában minden vallás* lényeges ismérve. Minek beszél hát itt *„erről"* a vallásról? Ismét egy nagyon szerencsétlen kifejezés, amely módfelett összezavarja a szerző gondolatát. Végül — *s ez persze a legfontosabb* — legutóbbi idézetünkből újra világosan kitűnik, hogy Pannekoek egyáltalán nem ismeri a vallás keletkezésének történelmi folyamatát. Úgy gondolja, hogy „eddig" az erkölcs mindig „szorosan összefüggött ezzel a vallással", vagyis a természetfölötti lényekbe vetett hittel. Márpedig ez nem igaz. *A társadalmi fejlődés első szakaszaiban az erkölcs teljesen független a természetfölötti lényekbe vetett hittől.* Aki meg akar erről győződni, vegye elő Tylor „Primitív kultúra" című művének orosz fordítását. Ha Pannekoek tisztában lett volna ezzel a ténnyel, csak erre kellett volna hivatkoznia, s nyomban megcáfolja azokat az embereket, akik oly oktalanul azt hangoztatják, hogy az erkölcs vallás nélkül lehetetlen. Csakhogy Pannekoek ezt nem tudta — bár tudnia kellett volna —, s ezért kénytelen volt zavaros elmefuttatásokba bocsátkozni, amelyek legfőképpen azt mutatják, hogy ő maga, ahogy mondani szokták, nem ül valami biztosan a nyeregben.

Brosúrájának 23. oldalán Pannekoek ezt mondja: „Az eddig kifejtettekkel is bebizonyítottuk már, hogy mind a régi burzsoá materializmus, mind az új burzsoá vallásosság* szöges ellentétben áll a proletár világnézettel." A *vallásosságot* illetően ez helyes, de a *„burzsoá materializmus"* tekintetében már egyáltalán nem állja meg a helyét.

A „burzsoá materializmusban" Pannekoek szavai szerint nyoma sem volt a szociológiának. Már megmondottam, hogy ez nem egészen így van; most ellenben felteszem, hogy teljesen így van, s kérdem, vajon ez a körülmény bizonyíték-e arra, hogy a „bur-

* Valamivel előbb helyesen mondotta, hogy a modern burzsoázia körében fokozódik a vallásosság.

zsoá materializmus" *ellentétben áll* a proletár világnézettel? Nem, ez egyáltalán nem bizonyítja ezt. Csak azt bizonyítja, hogy a „burzsoá materializmus" *egyoldalú* volt a mai dialektikus materializmushoz képest. *Ellentétről* azonban szó sem lehet. A „burzsoá materializmus" — vagyis pontosabban, a XVII. és XVIII. századi klasszikus materializmus — nemhogy „megfeneklett" Marx „rendszerében", ahogy ezt Pannekoek állítja, hanem újjászületett benne.

Pannekoek végső következtetése az, hogy a szocializmusban nincsen helye a természetfölötti erőkbe vetett hitnek. Ez helyes, de ezt már Marx óta tudjuk. Pannekoek arra szorítkozott, hogy ennek a helyes gondolatnak az alátámasztására néhány helytelen érvet sorakoztatott fel, amelyek azt mutatják, hogy teljesen járatlan ebben a tárgykörben. Ez bizony túlságosan kevés.

Korántsem részletezem Pannekoek valamennyi hibáját. De már az említett hibák elegendők ahhoz, hogy teljesen negatív álláspontra helyezkedjünk brosúrájával szemben. Amikor az „*Olcsó könyvtár*" kiadói ezt a brosúrát átnyújtják olvasóiknak, valóban nagyon is „*olcsó*" dologgal traktálják őket.

P. Rumjancev úrnak pedig, mint az olvasó láthatja, szintén nincs miért köszönetet mondanunk. Rendkívül megszaporodtak nálunk az olyan emberek, akik műveket szerkesztenek és „ajánlanak", olyan tárgyakról, amelyekhez még csak nem is konyítanak. Ez az emberfajta, amely a közönség körében buzgón terjeszti magabiztos tudatlanságát, a mi népszerű — s főképpen fordításos — irodalmunk rákfenéje.

1907

VÁLASZ
A „MERCURE DE FRANCE" CÍMŰ FOLYÓIRATNAK A VALLÁS JÖVŐJÉRŐL TARTOTT ANKÉTJÁRA

Engedjék meg, hogy szociálevclucionista álláspontra helyezkedjek és a következőképpen vessem fel a kérdést: vajon a vallási eszme felbomlása nem természetes vége-e evolúciójának?

Hogy erre a kérdésre válaszolhassunk, tisztában kell lennünk azzal, hogy mi volt eddig ennek az eszmének az evolúciója.

De mindenekelőtt, mi a vallás? Ha abból a meghatározásból indulunk ki, amelyet Eduard B. Tylor a „vallás" kifejezés minimális meghatározásának nevez, azt kell mondanunk, hogy a vallás nem egyéb, mint *hit olyan szellemi lényekben,* amelyek a testek és a természeti folyamatok mellett léteznek.*

Ez a hit, amely elengedhetetlen eleme minden vallásnak, egyszersmind valamennyi természeti jelenség *magyarázatául* szolgál. Ámde a társadalmi evolúció magasabb fokán ehhez a primitív elemhez egy újabb: erkölcsi elem csatlakozik.

A két elem között egyre szorosabb és szorosabb kapcsolat jön létre. S ekkor jutunk el ahhoz, amit a vallás maximális meghatározásának nevezhetnék: a szellemi lényekbe vetett olyan hit, amely kapcsolatban áll az erkölccsel és azt szankcionálja. Ez az oka annak, hogy sokak feltevése szerint a vallás lényege az erkölcs.

De nagyon messze vagyunk ennek az evolúciónak a végétől.

---

* Igaz, hogy a szellemi lény még nem isten. Hogy istenné váljon, a szellemi lénynek bizonyos evolúción kell átmennie. Isten — olyan szellemi lény, amely kölcsönös szolgálatok révén kapcsolatban áll valamely törzzsel vagy néppel. De minden isten szellemi lény. S az adott esetben ez számunkra bőven elegendő.

Az erkölcs és a vallás közötti kapcsolatnak, amely elszakíthatatlannak látszott, az emberi ész haladása folytán el kell tűnnie.

A jelenségek tudományos magyarázata csakis materialista lehet. Szellemi lények beavatkozása, amely a vadember szemében minden jelenséget megmagyaráz, semmit sem magyaráz meg Berthelot[1] szemében; az ilyen magyarázat jelentősége minden civilizált ember számára elesik olyan mértékben, amint elsajátítja a tudomány eredményeit.

Az a körülmény, hogy sokan hisznek szellemek és természetfölötti lények létezésében, abban leli magyarázatát, hogy különböző okoknál fogva nem tudták leküzdeni a tudományos állásponthoz vezető úton eléjük tornyosuló akadályokat.

Amikor sikerül majd ezeket az akadályokat kiküszöbölni — s minden alapunk megvan arra a feltevésre, hogy ez a társadalmi evolúció dolga lesz —, az utolsó nyoma is eltűnik a szupranaturalista koncepciónak, s az erkölcs kénytelen lesz elfoglalni független helyét. A vallás e szó maximális értelmében elhal. Ami a vallási érzületet illeti, nyilvánvaló, hogy az a vallási eszme felbomlásával együtt eltűnik. Csakhogy az érzületekben, persze, több a konzervativizmus, mint az eszmékben. Lehetnek és lesznek is különféle csökevények, születnek majd felemás — félig materialista, félig spiritualista — világképek.

De ezek a csökevények is rendre pusztulásra vannak kárhoztatva, különösen amikor eltűnnek majd egyes társadalmi intézmények, amelyeket állítólag a vallás szankcionált.

Az emberiség haladása halálos ítéletet mond mind a vallási eszme, mind a vallási érzület felett. Csak a gyávák vagy az abban érdekeltek aggódnak az erkölcs sorsa miatt. Az erkölcs, ismétlem, képes önálló életet élni.

A szellemi lényekbe vetett hit már ma is távol áll attól, hogy az erkölcs támasza lehessen. Ellenkezőleg, korunk civilizált nemzeteinek vallási hite többnyire elmaradt erkölcsi fejlődésük mögött.

W. Clifford[2] nagyon helyesen jegyzi meg: „Ha az emberek nem volnának jobbak vallásuknál, pokol volna a világ!"

1907

〈...〉 Aligha szükséges Noiré[1] elméletével kapcsolatban emlékeztetnünk arra, hogy a termelés folyamatában az emberek tevékenységének jellegét a termelőerők állapota határozza meg. Ez nyilvánvaló. Hasznos lesz azonban megjegyeznünk, hogy a *létnek a gondolkodásra* gyakorolt döntő hatása különösen világosan látható a primitív törzseknél, amelyeknek társadalmi és szellemi élete hasonlíthatatlanul egyszerűbb a civilizált népek életénél. *Von den Steinen*[2] azt írja a közép-brazíliai bennszülöttekről, hogy csak akkor érthetjük meg őket, ha életüket a *vadászélet* termékének (Erzeugniss) tekintjük. „Tapasztalataik forrásául legnagyobb részt állatok szolgáltak — folytatja —, s főképpen ezeknek a tapasztalatoknak a segítségével magyarázták meg a természetet, alakították ki világnézetüket."* A vadászélet feltételei ezeknek a törzseknek nemcsak a világnézetét határozták meg, hanem erkölcsi fogalmaikat, érzelmeiket, sőt — jegyzi meg ugyanez a szerző — esztétikai ízlésüket is. S pontosan ugyanezt látjuk a *pásztor*törzseknél is. Ezek közül a törzsek közül azoknál, amelyeket Ratzel[3] *egyoldalú állattenyésztőknek* nevez, „a beszélgetések témája, legalábbis 90 százalékban, a jószág, az állatok származása, szokásai, erényei és fogyatékosságai körül forog".** Ilyen „egyoldalú állattenyésztők" voltak például a szerencsétlen *hererók*[4], akiket a „ci-

---

* „Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens". Berlin 1894. 201. old.

** Ugyanott, 205—206. old.

vilizált" németek nemrégiben oly vandál kegyetlenséggel lecsendesítettek.*

Ha a primitív vadász tapasztalatainak fő forrásául az *állatok* szolgáltak és egész világnézete ezeken a tapasztalatokon épült fel, akkor nem csoda, hogy a vadásztörzsek egész *mitológiája*, amely azon a fejlődési fokon mind a filozófiát, mind a teológiát, mind a tudományt helyettesítette, ugyanebből a forrásból merítette tartalmát. „A busmanok mitológiáját a legjobban az jellemzi — mondja Andrew Lang[6] —, hogy csaknem kizárólag állatok szerepelnek benne. Egyetlen öregasszony kivételével, aki itt-ott előbukkan az összefüggéstelen legendákban, e mítoszokban alig szerepel ember."** *B. Smith* szavai szerint az ausztráloknál — akárcsak a busmanoknál, akik még nem jutottak túl a *vadászéleten* — az istenek főképpen madarak és állatok.***

A primitív törzsek vallását egyelőre még nem tanulmányozták kellőképpen. De az, amit már ma is tudunk róla, feltétlenül alátámasztja Feuerbach és Marx rövid tételét, amely szerint „nem a vallás csinálja az embert, hanem az ember a vallást". E. Tylor azt mondja: „Nyilvánvaló, hogy valamennyi népnél az ember szolgált

---

* Az „egyoldalú pásztorokról" lásd főképpen *Fischer*[5] „Eingeborene Süd-Afrikas" című könyvét. Breslau 1872. Fischer azt mondja: „A kafferek eszményképe, az, amiről álmodoznak és amit dalaikban olyan szeretettel megénekelnek — a jószág, vagyis legértékesebb vagyonuk. A jószágot dicsőítő dalok a törzsfőnököt tisztelő dalokkal váltakoznak, amelyekben ismét csak nagy szerepe van a törzsfőnök jószágának." (1, 50.) Az állatok gondozása a kaffereknél a legmegbecsültebb foglalkozás (1, 85.), s a háborút is főként azért kedveli a kaffer, mert azzal kecsegtet, hogy jószágot zsákmányolhat. (1, 79.) „Viszályok is főképpen az állatok körül támadnak a kafferek-nél." (1, 322.) Ugyancsak Fischer nagyon érdekes formában írja le a *vadászó* busmanok életét is. (1, 424. és köv. old.)

** „Mythes, cultes et religion", trad. par Charillet. Párizs 1896. 332. old.

*** Itt utalnunk kell Richard Andreenak' arra a megjegyzésére, hogy a primitív ember isteneit állatok alakjában képzeli el. „Amikor később megkezdődik az állatok antropomorfizálása, megindul az emberek mitológiai állattáválása." („Ethnographische Parallele und Vergleiche". Neue Folge. Lipcse 1889. 116. old.) Az állatok antropomorfizálása feltételezi a termelőerőknek már viszonylag magasabb fejlődési fokát. Vö. továbbá *Frobenius*[8] „Die Weltanschauung der Naturvölker" című művét. Weimar 1898. 24. old.

az istenség mintájául; ennek folytán az emberi társadalom felépítése és kormányzása válik azzá a mintává, amely szerint megalkotják a mennyei társadalmat és a mennyei kormányzást."* Ez már kétségtelenül materialista felfogása a vallásnak; ismeretes, hogy Saint-Simon[9] még az ellenkező álláspontra helyezkedett, s az ókori görögök társadalmi és politikai rendszerét vallási nézeteikkel magyarázta. De még ennél is sokkalta fontosabb az a tény, hogy a tudomány már kezdi felfedni a primitív népek technikájának fejlettsége és világnézetük közötti okozati összefüggést.** Ebben az irányban minden bizonnyal még nagy felfedezések várhatók ⟨...⟩

1908

---

* „La civilisation primitive". Párizs 1876. II. köt. 322. old.

** Lásd *Schurtz:* „Vorgeschichte der Kultur". Lipcse és Bécs 1900. 559—564. old. ⟨...⟩

[RECENZIÓ LÜTGENAU „TERMÉSZETI ÉS TÁRSADALMI VALLÁS" CÍMŰ KÖNYVÉRŐL]

Fr. Lütgenau: „Természeti és társadalmi vallás (a vallás materialista elmélete)." Szentpétervár 1908.

Nem a tudat határozza meg a létet, hanem a lét határozza meg a tudatot. Az emberiség fejlődésére vonatkoztatva ez azt jelenti, hogy nem a társadalmi ember „lelkivilága" határozza meg életformáját, hanem életformája határozza meg „lelkivilágát". Ezt ma már nagyon jól tudjuk. Csakhogy ez még nem jelenti, hogy minden adott esetben ismerjük azt a folyamatot, amely a társadalmi lét adott formája alapján az adott lelkivilág kialakulásához vezet. Korántsem! Ennek a sokrétű folyamatnak nagyon is sok oldala *még csak most válik tudományos kutatás tárgyává.* A materialista történelemmagyarázat *csak módszer,* amely a társadalmi jelenségek területén az igazság megismeréséhez vezet, s korántsem kész, befejezett következtetések konglomerátuma. S aki e módszer méltó követőjének akar bizonyulni, az nem szorítkozhat annak egyszerű ismétlésére, hogy nem a tudat határozza meg a létet, hanem a lét a tudatot; ellenkezőleg, igyekeznie kell tisztázni, hogyan is megy végbe tulajdonképpen a tudatnak ez a lét által való meghatározása. Erre pedig nincs más mód, mint a tények tanulmányozása és okozati összefüggésük feltárása.

Ami többek között a *vallást* illeti, persze itt sem kétséges már, hogy nem a tudat határozza meg a létet; de nagyon sok tekintetben itt sem látjuk még tisztán, hogyan határozza meg a lét a tudatot. Éppen ezért üdvözölnünk kell minden olyan komoly kísérle-

tet, amely e folyamat tisztázását célozza. Annak idején Fr. Lütgenau könyve, amely vagy tizennégy évvel ezelőtt jelent meg német nyelven, kétségkívül megérdemelten magára vonta mindazoknak a figyelmét, akik a történelmi materializmus iránt érdeklődtek. Ámde a könyvben már akkor is sok igen lényeges fogyatékosságot lehetett felfedezni; most pedig, amikor ez az eléggé fogyatékos könyv emellett már eléggé *el is avult*, nehezünkre esett volna a válasz, ha Velicskina[1] asszony — aki mint komoly és lelkiismeretes fordító már nevet szerzett magának — megkérdezi tőlünk, vajon érdemes-e hozzáfognia e könyv fordításához: úgy véltük volna, hogy talán nem is érdemes.

Csakhogy: ha ló nincs, szamár is jó. Orosz nyelven Lütgenau úr könyve szinte unikum. Mégiscsak ajánljuk tehát az orosz olvasónak. Éppen ezért sajnálnunk kell, hogy Velicskina asszony Lütgenau könyvét nem fordította le olyan gondosan, mint ahogy valamikor von Polenzet[2] fordította. Fordítása nehézkes, és helyenként nem is pontos. Emellett egy csomó bosszantó sajtóhiba csúfítja el. Ez annál inkább zavarja az olvasót, minél kevésbé ismeri a tárgyat, vagyis minél jobban rászorul jó vezetésre.

De térjünk át a könyv tartalmára. Fr. Lütgenau, aki képzettsége szerint filológus, azt a dicséretre méltó célt tűzte maga elé, hogy a történelmi materializmus szemszögéből nézve kidolgozza a vallás keletkezésének és fejlődésének kérdését. Sajnos nem volt elég tehetséges ahhoz, hogy ezt a feladatot jól elvégezze. Még azzal sem volt teljesen tisztában, hogy voltaképpen mi fán is terem az a történelmi materializmus. Erre vonatkozó nézeteiben sok filiszteri előítélettől nem tudott megszabadulni. Azt mondja: „Marx és Engels bebizonyította az idealizmus hibás voltát és megalapozta a dialektikus materialista világnézetet, amely szerint mi ma a gazdasági feltételekben látjuk mind a jogi, mind az erkölcsi és vallási felfogások fundamentumát." (249. old.) Mi akar ez lenni? Talán az emberek *világnézete*, vagyis *a világ egész rendszerére* vonatkozó felfogásuk, kimerül azokban a nézetekben, amelyeket *a „gazdasági feltételeknek" a jogi intézményekhez és az erkölcsi és vallási elképzelésekhez való viszonyáról magukban kialakítanak?* Más szavakkal: vajon a történelmi materializmus teljes *világ-*

nézet? Persze, hogy nem az. Csak *egy* része a világnézetnek. Milyen világnézetnek? Világos, hogy milyennek: a *materialista* világnézetnek. Engels azt mondja, hogy ő meg Marx a materializmust a történelem magyarázatára alkalmazták. S ez csakugyan így is volt. De Lütgenau hallani sem akar a materializmusról, amelyet, ki tudja mi okból, „*ismeretelméletinek*"* nevez, és amelyről — a 249, 250 (jegyzet), 252, 253. és más oldalakon — egy csomó nehezen megemészthető zagyvaságot hord össze. Mindebből látható, hogy halvány fogalma sincs az „ismeretelméleti" materializmusról, és hogy ugyanazoknak a teológusoknak — illetőleg e teológusok hatása alatt álló filozófusoknak — a szavai alapján beszél róla, akiknek a nézeteit ő maga természetesen elveti, amennyiben speciálisan történelmi területre térnek ki vagy a vallási kérdésre vonatkoznak. S ez a körülmény nagyon károsan befolyásolja még ott is, ahol — mondhatni — otthon van: a vallással kapcsolatos elmefuttatásokban. Úgy vélekedik például, hogy „a vallás a megismerés vagy tapasztalat határán kezdődik" és hogy „minél inkább kiszélesedik a megismerés területe, annál inkább szűkül a vallásé". (247. old.) Ez csak nagy fenntartással ismerhető el helytállónak. A helyzet az, hogy amikor a vallásos hit területe a tapasztalatok hatására jelentősen leszűkül, a vallás segítségére siet az a filozófia, amely azt tanítja, hogy a tudomány és a vallás teljesen különböző síkon mozog, minthogy a vallás a túlvilággal foglalkozik, a tudomány, a tapasztalat pedig csupán a jelenségekkel, és hogy ezért a tapasztalat területének kiszélesedése *nem szűkítheti* a vallás területét. S *amennyiben* e filozófia hirdetése hatással van az elmékre, *annyiban* nem szűkül tovább a vallásos hit területe a tapasztalat befolyása alatt. Az igaz, hogy az efféle filozófia csak bizonyos társadalmi helyzetben, csak az *osztályokra* tagolt társadalom bizonyos fejlődési fokán keletkezhet és tehet szert befolyásra. Ez azonban mit sem változtat a dolgon; ellenkezőleg, éppen e filozófia hatásának és a valláshoz való viszonyának elemzése adott volna Lütgenau úrnak módot arra, hogy jobban megvilágítsa a társadalmi fejlődés (ok) és a vallásos hiedelmek törté-

* Kiemelés tőlünk.

nelmi sorsa (okozat) közötti összefüggést. Lütgenau úr nem élt ezzel a lehetőséggel. *Nem is élhetett vele* annál az egyszerű oknál fogva, hogy nem tudta kritikailag vizsgálni azt az — állítólag kritikai — filozófiát, amelyről itt szó van. Ezt pedig azért nem tudta megtenni, mert *maga* is ennek a filozófiának a befolyása alá került. Éppen e filozófia reá gyakorolt hatásának köszönhetjük azt a töméntelen sok badarságot, amelyet könyvében az „ismeretelméleti" materializmusról összefecsegett. De amikor ezt a sok badarságot összehordta, a valláshoz való viszonyában maga is áttért a materializmus álláspontjára, és ez persze jó is volna, ha az a sok badarság nem homályosította volna el látóterét és nem gátolta volna meg abban, hogy ez az áttérés tudatos legyen, s hogy ne vétsen a logika ellen.

Ha ez az áttérés nála tudatos lett volna, akkor az általunk idézett tétel, amely szerint a tapasztalat szűkíti a vallásos hit területét, sokkal helyesebb formát öltött volna nála: úgy hangzott volna, hogy a felhalmozott ismeretek kihúzzák a talajt a vallásos hit alól, de csak olyan mértékben, amilyen mértékben a fennálló rend nem gátolja az ismeretek terjedését és a régi időkből örökölt nézetek bírálatára való felhasználásukat. Ezt mondja a modern *materializmus*, amelyet szerzőnk részben elfogad mint *történelmi* materializmust, részben meg elvet *ismeretelméleti* materializmus gyanánt.

S mondhatjuk, hogy úgy veti el hogy „sejtelme" sincs róla. Például Hegelről elmélkedve ezt írja: „Hegel szerint a dolgok és azok fejlődése még mindig csak megtestesült tükröződései voltak a valahol, már a világ előtt létező »eszméknek«, nem pedig saját gondolkodásunk eredményei, nem többé-kevésbé abszolút tükröződései a valóságos dolgoknak és folyamatoknak." (249. old.) Hogy mit jelent az „*abszolút*" tükröződés, azt nem tudjuk, s egyáltalán úgy véljük, hogy ezt az egész szakaszt nagyon zagyván fogalmazta meg. Egy világos: Lütgenau úr nem ért egyet Hegellel, és úgy gondolja, hogy a dolgok és azok fejlődése „tükröződései a valóságos dolgoknak és folyamatoknak". De hiszen ez nem más, mint a neki szemet szúró „ismeretelméleti materializmus". Óh, micsoda fordulat! Ezek után aztán vitatkozzon az ember Lütgenau úrral a materializmusról: hiszen maga sem tudja, mi is az.

Minderről akár nem is kellett volna beszélnünk, ha nem késztet bennünket erre a következő érdekes körülmény. Lütgenau úr valamikor a német szociáldemokráciához tartozott. Könyve német nyelven, ha nem csal az emlékezetem, 1894-ben jelent meg, vagyis közvetlenül azelőtt, hogy megindult Marx úgynevezett *„felülvizsgálata"*.[3] Amit könyvében a *történelmi* materializmusnak az *„ismeretelméleti"* materializmushoz való viszonyáról mondott, arról tanúskodik, hogy a német burzsoázia ideológusainak körében még ma is uralkodó filozófiai eszmék hatása alatt állott. Ámde nem emlékszünk rá, hogy akkori pártjának teoretikusai közül bárki is felfigyelt volna erre; ezt mindenki teljesen lényegtelennek, sőt természetesnek tartotta. Amikor pedig megkezdődött a „felülvizsgálat", azok az urak, akik ehhez hozzáfogtak (a „revizionisták"), többek között éppen azokra a filozófiai eszmékre támaszkodtak, amelyeknek Lütgenau úr a hatása alá került, s természetesen nemcsak ő egyedül. Ez megmutatja, hogyan *készítették elő* a revizionizmust, hogyan hatolt ez be a párttagok gondolkodásába azokban az időkben, amikor Bernstein úr még nem fejezett ki semmiféle kételyt a marxi tanítás helyességét illetően. Ezen el kell gondolkozniuk az orosz marxistáknak: körükben eléggé sokan igyekeznek ma behozni ezt a filozófiai csempészárut, amelyet valamikor a német szociáldemokraták fejébe Lütgenau és hozzá hasonló következetlen gondolkodók vittek be*. Magától értetődik, hogy ez ellen a csempészet ellen csak egyetlen őr tehet bármit is: a *logika*. S *ez* az őr semmiképpen sem felesleges, ennek résen kell lennie.

Rátérve Lütgenau úrnak a vallás keletkezését és fejlődését illető nézeteire, meg kell vallanunk, hogy a szerző itt is csak részben birkózott meg a maga — igaz, hogy eléggé nehéz — feladatával: e keletkezés és fejlődés materialista megmagyarázásával. Míg a filozófia terén nem átallotta Marxot és Engelst *Kanttal* kiegészíteni, ezen a téren *Max Müllerrel* egészíti ki őket. S ezzel a kiegészítéssel, akárcsak az első esetben is, csak ront a dolgon.

---

* Holmi Juskevics úr vagy N. Valentyinov úr[4], aki — mint mondani szokás — *van olyan legény*, mint Lütgenau úr.

Azt mondja: „A mítosz egyszerűen a nyelvből keletkezik" (12. old.), és ezt a gondolatát — vagyis az előtte tekintélynek számító Max Müllernek a gondolatát — Müllernek a következő szavaival magyarázza meg: „Tudjuk, hogy Eosz (görögül: hajnal) megfelel a szanszkrit Ushas szónak, és hogy Ushas gyöke Uas, ami annyit jelent, hogy »világítani«. Eosznak tehát eredetileg a »világítót« nevezték. De ki volt az, aki »világított«? Itt közvetlenül megfigyelhetjük a mítosz elkerülhetetlen keletkezését. Az, amit külső érzékeinkkel megismerünk és amit el tudunk nevezni, csak okozat; ez — az égbolt sajátos megvilágítása, a hajnalhasadás visszfénye, vagy ahogy ma mondanánk, a felhőkben megtörő napsugarak reflexe. A régiek azonban természetesen nem így gondolkodtak. Amikor olyan szót alkottak, mint Eosz, amely világítót vagy világosságot jelent, tovább kellett menniük és azt kellett mondaniuk: Eosz visszatér, Eosz elment, Eosz ismét eljött, Eosz felemelkedik a tengerből. Eosz az ég leánya, a nap nyomon követi Eoszt, a nap szereti Eoszt, a nap megöli Eoszt stb. Mit jelent mindez? Mondhatjuk, hogy ez a nyelv, ez persze mítosz, mégpedig elkerülhetetlen mítosz." (13. old.) M. Müllernek ehhez az okfejtéséhez Lütgenau hozzáfűzi: „Arra a kérdésre, hogy mi a mítosz lényege, többek között így válaszolhatunk: ez a nyelv és a gondolkodás fejlődésének természetes és elkerülhetetlen foka. Ez persze még korántsem kielégítő meghatározás." (Ugyanott.) Csakugyan, csöppet sem „kielégítő". A legfontosabb azonban itt az, hogy még ez a nem kielégítő meghatározás is rávezethette volna Lütgenau urat egy hasznos kérdésre. Felvethette volna és fel is kellett volna vetnie ezt a kérdést: vajon nem lehet-e *lerövidíteni* ezt a meghatározást; nem lehetne egyszerűen azt mondani: a mítosz a gondolkodás fejlődésének elkerülhetetlen foka?

S ha minden előítélet nélkül gondolkozott volna ezen a kérdésen, látta volna, hogy ezt csakugyan el lehet mondani. Akárcsak igenigen távoli őseink, ma is azt mondjuk; a nap leszállt, a hold lement, a szél elült stb., de amikor így fejezzük ki magunkat, nagyon távoli őseinktől eltérően már nem gondoljuk azt, hogy a nap, a hold, a szél stb. élőlények, akiknek tudatuk és akaratuk van. A kifejezések változatlanok maradtak, de a hozzájuk fűződő

képzetek teljesen megváltoztak; régen e képzeteknek és általában a gondolkodásnak a jellege *kedvezett* a mítoszok kialakulásának, ma már egyáltalán *nem kedvez* neki. Tehát éppen a primitív ember gondolkodásának a jellege magyarázza meg a mítoszok keletkezését. S felesleges ismételnünk, milyen is ez a jelleg: már megmondottuk, hogy a primitív ember *megeleveníti* a környező világot. Most már csak azt kell tisztáznunk, mi ennek az oka. Miért jellemzi a primitív embert éppen az ilyen gondolkodás? Erre nem nehéz válaszolni. A gondolkodás jellegét végső soron az határozza meg, mennyi tapasztalattal rendelkezik az ember. A primitív embernek nem sok tapasztalata van; s amennyiben egyáltalán vannak tapasztalatai, ezek főképpen az *állatvilágra* vonatkoznak: a primitív ember már igen korán válik *halásszá* és *vadásszá*. Persze az emberiségnek már létezésének ezen az egészen korai fokán is van dolga a „lélek nélküli" természettel: hiszen akkor is érezte a meleg, a nedvesség, a fény stb. hatását. De amikor érezte a hatást, s igyekezett azt *megérteni*, önmagának *megmagyarázni*, szükségképpen *az ismert alapján alkotott ítéletet az ismeretlenről*. Ismerni pedig, mint már mondottuk, főképpen az úgynevezett *lelkes* tárgyak állatvilágát ismerte; nem csoda hát, ha úgy vélte, hogy van lelke a természet többi, előtte sokkal kevésbé ismert részének is. S minél kevésbé ismerte a természetnek ezt a többi részét, amelyet akkor szükségképpen lelkesnek képzelt el, annál nagyobb tere volt képzeletének. A képzelet számos legendát szült, amely a természet nagy jelenségeit ennek vagy annak a lelkes lénynek a tevékenységével magyarázta.

S éppen az ilyen legendákból áll az, amit *mitológiának* neveznek. De meg kell jegyeznünk, hogy Fr. Lütgenau nagyon téved, amikor azt állítja, hogy a primitív ember mindig úgy beszél az *istenekről*, mint *emberekről*. (17. old.) S ugyanígy téved akkor is, amikor hozzáfűzi, hogy „mi" tudjuk, *miért* képzelték el az emberek az általuk istenített természeti jelenségeket emberek alakjában. (Ugyanott.) *Ezt* nem lehet tudni, mert *ilyen nem volt*. Amikor a vadember a természet nagy jelenségeit élőlények tevékenységével magyarázza, ezeket a lényeket a leggyakrabban *állatok* alakjában, nem pedig emberek alakjában képzeli el. Ez olyannyira igaz és,

azt hiszem, annyira közismert dolog, hogy szinte érthetetlen, hogy Lütgenau úr ezt nem tudta vagy szem elől tévesztette. Tegyük fel, hogy *filológus* lévén általában nem kíván az *etnológiához* fordulni, amint ezt könyvében maga is leszögezi; de ennek is vannak határai. Ha valaki azt mondja, hogy a természet nagy jelenségeit és erőit a primitív ember csak emberek alakjában képzelte el, akkor eltorlaszolja maga előtt az utat még olyan korántsem primitív vallások megértése elől is, mint amilyen a fáraókkorabeli Egyiptom vallása.

Max Müller nem sok segítséget nyújtott Lütgenau úrnak a vallás materialista megmagyarázására tett kísérletében. Ellenkezőleg, a *filológia* inkább csak gátolta szerzőnket abban, hogy kellő figyelmet fordítson a *technológiára*, vagyis arra, hogy milyen módon alakul át a mitológia a termelőerők fejlődésének, az ember természet fölötti hatalma növekedésének következtében. Azoknak, akik elolvassák majd az itt recenzált könyvet, azt tanácsoljuk, hogy semmiképpen se feledkezzenek meg erről a fogyatékosságról.*

A könyvnek egy másik hibája az, hogy előadásmódja túlságosan *sematikus*. Lütgenau úr úgy mutatja be a vallási hiedelmek fejlődésmenetét, mintha a „természeti" vallást — „amely az embernek a természettől való függését tükrözi" — élesen el lehetne határolni a „társadalmi" vallástól, amely tükrözi az embernek ugyanezt a függését „a társadalmi erőktől, amelyek hatásának lényegét és jellegét az ember — nem ismeri". Csakhogy ilyen határvonal nincsen. S ezt nem nehéz bebizonyítani még magának Lütgenau úrnak a fejtegetéseivel és meghatározásaival sem. Például, helyesen jegyzi meg, hogy a *vallás* területe sokkal szűkebb, mint a *mitológia* területe. „Nem az egész mitológia vallás —

* Ezt a fogyatékosságot egyáltalán nem küszöböli ki az, amit szerzőnk például a *cserének* a vallási képzetekre gyakorolt hatásáról mond. Most nem a *gazdasági életről*, hanem éppen a termelés *technikájáról* beszélünk. Ennek az utóbbinak valószínűleg legalább olyan nagy hatása volt az ősi *mitológiára* is, mint az ősi *művészetre*. A dolognak ezt az oldalát Lütgenau úr egyáltalán nem érinti könyvében, s ez elsősorban annak a rovására írandó, hogy lebecsülte a modern etnológia anyagát.

mondja —, és csak azok az objektumok nevezhetők joggal vallásiaknak, amelyek képesek az ember erkölcsi jellegére hatni." (38. old.) Itt ügyetlenül fogalmaz meg egy önmagában véve helyes gondolatot; a szó tágabb és persze sokkal pontosabb értelmében vett vallás valóban csak akkor keletkezik, amikor a társadalmi ember istenben vagy az istenekben szankciót kezd keresni erkölcséhez vagy általában cselekedeteihez és intézményeihez.* Ám az erkölcs *társadalmi* jelenség. A vallás ezért azáltal, hogy az erkölcsi szabályokat vagy általában az emberek adott *„társadalmi"* viszonyait szentesíti, *társadalmi jelleget* ölt. Ennek szerzőnk is tudatában van; azt mondja: „Az ember és az isten életmódja közötti analógiában, az apának a fiához és az istennek az emberhez való viszonya stb. közötti analógiában már kezdettől fogva bennerejlik a társadalmi vallás elkerülhetetlen eleme." (133. old.) Ez az! S éppen mert ez így van, *nem szabad* úgy feltüntetni a dolgot, mintha a „természeti" vallás külön szakaszt alkotna a vallás evolúciójában, vagy ha úgy tetszik, éppenséggel *megteheti*, például Tylor, aki szerint a vallás (*minimális* formájában) *még ott is* létezik, ahol a mítoszok még nem kezdték szentesíteni az erkölcs szabályait; ami viszont Lütgenau urat illeti, akinek a felfogása szerint a vallás *csak ott* létezik, ahol a mitológiának az erkölccsel való ilyen egyesülése már megtörtént, fejtegetéseinek már az első oldalaitól kezdve kénytelen volt arra törekedni, hogy felfedezze a kapcsolatot egyrészt az emberek *társadalmi viszonyai*, másrészt a *vallási* hitük formái között. Az ilyen kapcsolat felfedése többek között kapóra jönne neki annak tisztázásában is, amit így nevezhetnénk: a vallási „tényező" szerepe az emberiség történetében. De Lütgenau úr nem tartotta szükségesnek, hogy alaposan tisztázza önmaga és olvasói előtt ezt a kapcsolatot. Ezért fejtegetésében — tulajdon felfogásával ellentétben — a „természeti vallás" valahogy a „társadalmi" formától függetlennek lát-

* Valláson a szó *szűkebb értelmében* azt értjük, amit Tylor a *vallás minimumának* nevezett, vagyis általában a szellemek létezésébe vetett hitet. Kezdetben az ilyen vallásnak semmi hatása sincs az emberek cselekedeteire, s akkor jóformán semmi jelentősége sincs a társadalmi fejlődés „tényezőjeként"; éppen azért vallásnak is csak igen lényeges fenntartással nevezhető.

szik. Ugyanezt kell mondanunk az „antropológiai", valamint a „pszichológiai" vallásról is. Szerzőnk ezeket a „vallásokat" is úgy tárgyalja, mintha teljesen különállók, egymástól függetlenek volnának. Az elemzés érdekében megbontja a jelenségek eleven kölcsönös kapcsolatát és később elfelejti a *szintézis* érdekében *helyreállítani* ezt a kapcsolatot. Nem csoda hát, hogy fejtegetése csaknem minden belső összefüggés híján van. Könyve, egyes fejezeteiben, többé vagy kevésbé értékes anyagok gyűjteménye, amely a „vallási fenomén" — ahogy a francia kutatók ma kifejezik magukat — materialista magyarázatát szolgálják, de ennek a „fenoménnak", ennek a jelenségnek *logikailag elfogadható magyarázatát* itt nem találjuk meg.

Mindamellett ismételjük: ha ló nincs, szamár is jó. Az idegen nyelveket nem ismerő orosz olvasónak ebben a tárgykörben oly szegényes irodalom áll rendelkezésére, hogy itt még Lütgenau úr könyve is hasznos dolog. Mindenesetre nem árt elolvasni.

Még egy-két szót. A „*Vallás és etika*" című fejezetben Lütgenaunak néhány igen találó ellenvetése van azzal a gondolattal szemben, hogy az erkölcsnek mindig a valláson kell alapulnia. Azt mondja — mint ahogy azt mellesleg jóval előtte Diderot is mondotta —, hogy az a haszon, amelyet a vallás az emberiségnek hoz, hasonlatos a mankó hasznosságához: „akinek nincs szüksége mankóra, az jobban jár". (240—241. old.) Ez igaz. Bár Diderot e ragyogó gondolatának igazsága még világosabban kitűnne, ha alátámasztására szerzőnk utalna arra a kétségtelen tényre, hogy az emberiség fejlődésének történetében az erkölcs *korábban* keletkezik, mintsem az emberek az erkölcs szabályait természetfölötti lények akaratára való hivatkozással kezdik szentesíteni. Ezt a tényt persze Lütgenau is ismeri; de könyvében nem világította meg kellőképpen, s ezért ez a tény sem világítja meg az erkölcs és vallás viszonyának kérdését olyan mértékben, amilyenben megvilágíthatná.

Azt a közismert tételt kommentálva, amely szerint „a vallás magánügy", Lütgenau úr azt mondja: „A párthoz való hozzátartozás szempontjából elegendő, ha valaki önmagában (?)

meggyőződik róla, hogy egyetért a párt programjában kifejtett nézetekkel és követelésekkel. Ily módon az 1893. évi Reichstag-választásokon egy keresztény teológus hivatalos jelöltje lehetett a pártnak." (289. old.) Ez persze így van. Mégis meg kell jegyeznünk a következőt. A párt programjának alapja olyan tételek összessége, amelyeknek a párttagok szigorúan tudományos jelentőséget tulajdonítanak. S minden párttagnak erkölcsi kötelessége, hogy erejéhez és lehetőségeihez mérten foglalkozzon ezeknek a tételeknek a *propagálásával.* Felmerül a kérdés, vajon mitévő legyen, ha propagandájában olyan nézetek rendszerébe ütközik, amelyek a „társadalmi" vallás segítségével magyarázzák azt, amit ő maga csakis a tudományos szocializmussal tud megmagyarázni? *Beszéljen* meggyőződése *ellenére?* Ez képmutatás volna. *Hallgassa el* nézeteinek bizonyos részét? Ez csak felerészben képmutatás, vagyis lényegében ugyanolyan képmutatás. Csak azt teheti, hogy *megmondja az igazat,* persze úgy, hogy feleslegesen ne ingerelje fel hallgatóját, tapintatosan, sőt pedagógus módjára nyúl a kérdéshez, de úgy, hogy mégiscsak beszél róla. S itt ismét meg kell jegyeznünk azt, amit e cikk során már többször megjegyeztünk: Lütgenau úr egyetért velünk; ezt maga is megmondja.* De ezt nem mondja ki elég félreérthetetlenül, s amikor végleg meg kell fogalmaznia véleményét, mintha az ellenkező nézet felé hajlana. A 274—275. oldalon például ezt írja: „A leghathatósabb agitáció az lesz, ha *megmondjuk azt, ami van.* A vallás természeti eredete; a vallási képzeteknek a társadalom gazdasági szerkezetétől való függősége, amely később alakul ki; az egyháztörténet tényei; ama jelenségek tudományos kutatása, amelyek meg nem értése vallási magyarázathoz vezetett — kétségtelenül ez a tényleges valóság, amely szétoszlat minden kételyt és a tudatlanságból fakadó minden képzelgést." Nagyon helyes megállapítás! Ám a szerző további okoskodásából az derül ki, hogy nincs szükség semmiféle agitációra — mégpedig azért nem, mert a „képzelgés", amelyről most beszélünk,

* Vagyis egyetértett és ezt mondotta, amíg maga is a párthoz tartozott, de hogy most hogyan gondolkodik, arról fogalmunk sincs.

korunk gazdasági valóságában gyökerezik és annak eltűnése után úgyancsak eltűnik. Márpedig ez már teljesen helytelen érv; az anarchisták és a szindikalisták érvelésére emlékeztet: *minthogy* a politikai intézmények a termelési viszonyokon alapulnak, ezért — amíg az utóbbiak fennállanak — a politikai harc vagy teljesen hasztalan, vagy éppenséggel káros a munkásosztályra nézve. Valójában éppen a mai társadalom *gazdasági* fejlődésének menete nyújt kellő támpontot a proletariátus eredményes *politikai* tevékenységéhez. S nem volna helyes, sőt egyszerűen ostobaság volna, ha nem használnánk ki ezt a támpontot. Pontosan ugyanezt kell mondanunk a „képzelgésekről" is.

Hadd magyarázzuk meg gondolatunkat egy példával. Néhány évvel ezelőtt volt a francia pártban egy Legitimus nevű néger, Martinique sziget képviselője. A rossz nyelvek — ellenségei — azt mondogatták, hogy Legitimus a választási hadjárat idején nemcsak beszédeket mondott gyűléseken, hanem *varázslathoz* is folyamodott, hogy biztosítsa magának a győzelmet. Ez, ismétlem, nem más, mint rosszindulatú kiagyalás; de tegyük fel egy percre, hogy igaz. Milyen magatartást kellett volna tanúsítani a francia pártnak Legitimus-szal szemben? Kizárni a pártból? Ezzel csak káros, megengedhetetlen és ráadásul nevetséges türelmetlenséget tanúsított volna: a varázslatba vetett hitet is magánügynek kell tekinteni. Ez ellen, reméljük, senkinek sem lesz ellenvetése. Másrészt, akadna-e a fekete képviselő fehérbőrű elvtársai közül bárki is, aki ne tartaná erkölcsi kötelességének, hogy a fekete képviselővel ismertesse a politikai sikerek és kudarcok igazi okaira vonatkozó helyesebb nézetet? Melyikük nem igyekezett volna eloszlatni durva tévedését? Legfeljebb rosszindulatú vagy könnyelmű emberek nem tették volna meg. Pedig a varázslatba vetett hitnek kétségtelenül szintén megvan a maga materialista magyarázata! De hiszen éppen az a lényeg, hogy egy konkrét történelmi jelenség materialista magyarázatának megtalálása még korántsem jelenti, hogy abba belenyugszunk vagy azt tudatos emberi tevékenység útján kiküszöbölhetetlennek nyilvánítjuk. Nem a tudat határozza meg a létet, hanem a lét a tudatot. Ez így van. Ez a történelmi materializ-

mus. Ámde ez még nem a teljes történelmi materializmus. Ehhez még hozzá kell fűzni, hogy a tudat, mihelyt a lét alapján létrejött, a maga részéről előmozdítja a lét további fejlődését. Marx ezt jól tudta, amikor kifejtette a „valláskritika" nagy jelentőségére vonatkozó ismert nézetét.

1908

〈. . .〉 Napjainkban a miszticizmusra hajlamos ember, még ha őszintén rokonszenvez is a szabadsággal és hajlandó érte „aktívan fellépni", sokkal többet ártana vele az ügynek, mintsem használna. Napjainkban a haladás igazi — vagyis következetes, vagyis *nem ingatag* — szolgájának mindenekelőtt meg kell tisztítania világnézetét az elavult világnézetek minden csökevényétől; ellenkező esetben *eszméi tisztázatlansága* folytán óhatatlanul *következetlenek* lesznek a *tettei.* Csaadajev korában — amikor „társadalmunk" differenciálódása, és így társadalmi eszméink differenciálódása még korántsem érte el azt a fokot, amelyen ma van — az élet még nem követelte meg a haladó emberektől a gondolkodásnak ilyen szigorú következetességét, s ezért akkor, Csaadajevhez hasonlóan, még misztikusok is szolgálhatták a szabadságmozgalmat. Minden napnak megvan maga baja!

Különben is: Csaadajev világnézetében az uralkodó vonás nem a miszticizmus, hanem nagyfokú igényessége a környező valósággal szemben. Gersenzon úr másképpen látja a dolgot, de éppen Gersenzon úr a maga érdekes könyvében olyan anyagot nyújt, amely megmutatja, hogy ő, Gersenzon úr, mélységesen téved.

Csakugyan, mikor is történt Csaadajev „pálfordulása"? Gersenzon úr adatai szerint „1820 körül". (34. old.) Rendben van. De vajon milyen nézeteket vallott Csaadajev azelőtt? Gersenzon úr azt mondja, hogy korábban „világnézetének középpontjában a közérdek állott", és hogy „a hazafihoz méltó egyetlen erőfeszítés szerinte az, amit a dekabristák tartottak kötelességüknek".

(17. old.) S ugyanazon az oldalon Gersenzon úr Csaadajevnek fivéréhez intézett leveléből idéz egy részletet, amely megmutatja, hogy ez valóban így is volt. Ebben a levélrészletben a spanyol forradalomról van szó; Csaadajev ezt írja (1820. május 25-én): „Még egy nagy újság — tele van vele az egész világ: a spanyol forradalom véget ért; a király kénytelen aláírni az 1812. évi alkotmány-okmányt. Az egész nép felkelt, három hónap alatt lezajlik az egész forradalom — s egy csepp vért sem ontottak, nem került sor semmiféle mészárlásra, sem megrázkódtatásra, sem túlkapásra, általában semmire, ami beszennyezhetné ezt a nagyszerű ügyet — nos, mit szólsz hozzá? Micsoda csattanós gyakorlati érv a forradalom kérdésében!" Így csak olyan ember írhatott, aki szívvel-lélekkel rokonszenvezett a forradalmi mozgalommal. Most felmerül a kérdés: tulajdonképpen mi is vezethette el Csaadajevet a miszticizmushoz? Erre a kérdésre Gersenzon úr igen határozatlan választ ad, de aligha van mód rá, hogy erre határozott választ adjunk. Csak annyit tudunk, hogy Csaadajev már „pálfordulása" után valakinek a tanácsára elolvasta Stilling[1] műveit, és hogy ezek „súlyos lelki válságot idéztek elő benne". (34. old.) Ámde érdemes felfigyelnünk a következőkre. „Ez alatt a két év alatt — mondja Gersenzon úr —, nyugalomba vonulásától külföldre utazásáig — Csaadajev nagyon betegnek érezte magát... Csaadajev úgy látszik természettől fogva nagyon ideges, ingerlékeny volt, s betegsége folytán, és a nyugalomba vonulásából, valamint más, minden bizonnyal tisztán lelki okokból eredő erkölcsi megrázkódtatások hatására olyan gyanakvó, csapongó hangulatú ember lett, hogy ez valóságos mártírrá tette." (35. old.) Londonból 1823 novemberében fivérének írott levelében maga Csaadajev így jellemezte beteges állapotát: „Idegállapotom — ezt pirulva mondom — olyannyira érzelemmé változtat minden gondolatot, hogy szavak helyett mindannyiszor vagy nevetésbe, vagy zokogásba török ki, vagy hadonászni kezdek." Egy másik levelében (1824 április) ezt írja: „Megvallom — bár tudom, hogy nem nagyon hiszel a vallomásokban —, ideges képzelődéseim folytán gyakran csalódom érzeteimben és nevetséges módon siránkozom állapotomon." (Ugyanott.) Azok a rész-

letek, amelyeket Gersenzon úr Csaadajev naplójából idéz, módfelett szomorú benyomást keltenek; úgy látszik, hogy ezeket a sorokat lelkileg teljesen összeroppant ember írta. (39—43. old.) S ez az állapot Csaadajevnél igen hosszú ideig tart. Még külföldről való hazatérése után is „magányos, mogorva, emberkerülő" marad, akit „elmezavar és általános legyöngülés fenyeget". (60. old.) Gersenzon úr szavai szerint, aki itt D. Davidov[2] tanúságtételére hivatkozik, Csaadajev később bevallotta Sztroganov[3] grófnak, hogy „Filozófiai levelét" elmebeteg állapotban írta, „amikor rohamaiban öngyilkossági kísérletet követett el". (60. old.) *Mi* persze cum grano salis[4] fogadjuk ezt a tanúságtételt; de mégis figyelembe kell vennünk; más adatokkal összehasonlítva arról győz meg bennünket, hogy *a miszticizmusra való hajlam Csaadajevnél idegbajának tudható be,* ez pedig részben talán veleszületett hajlamból, de főképpen a környezete által reá gyakorolt súlyos benyomásokból fakadt. S amikor környezetről beszélünk, *nemcsak a mi, orosz valóságunkra* gondolunk, amely később a fiatal Herzent[5] arra késztette, hogy „Napló"-jában felvesse a kérdést: *„Minek is ocsudtunk fel álmunkból?"* Nem, akkoriban, Csaadajev külföldi utazása idején, Nyugaton is elég keserves volt a szabadságszerető emberek élete: a legsötétebb reakció kora volt ez, amely akkor lépett fel Nyugat-Európában, amikor a Nagy Francia Forradalom vihara elült. Quinet[6] azt mondja, hogy a tizenkilencedik század elején valamennyi nagy olasz író pesszimista. De nemcsak Olaszországban volt ez így; gondoljunk csak Byronra.[7] Igaz, Nyugaton a szabadságszerető emberek általában nem kerültek olyan könnyen a miszticizmus hatása alá: a misztika ott főképpen a reakciósok jellemzője volt. Ez azonban azzal magyarázható, hogy a nyugat-európai társadalmi viszonyok nagy fejlettsége folytán ott mindig sokkal nagyobb az összhang a gondolkodó emberek *társadalmi törekvései* és *világnézetük elméleti alapjai* között. Aki ezt a körülményt szem elől téveszti, sohasem fogja megérteni, hogyan lehetséges például az, hogy a mi *„marxistáink"* (hm! hm!) közül elég sokan rokonszenveznek a kantianizmussal, az empiriomonizmussal és más olyan filozófiai rendszerekkel, amelyek a mai nyugat-európai *burzsoázia*

többé-kevésbé *liberális* — vagy többé-kevésbé *konzervatív*, ahogy tetszik — hangulatát fejezik ki. De itt nem térhetünk ki erre részletesebben. Az tény, hogy Csaadajev Nyugaton sem találhatott igazi megnyugvást beteg lelkének. Márpedig kétségkívül kereste; s minél buzgóbban kereste, annál védtelenebbé vált a miszticizmussal szemben. A miszticizmus volt számára az, ami a vodka — sajnos még ma is — nagyon sok „oroszhoni" ember számára: búfelejtő. Csakhogy a vodka nem küszöböli ki azokat az okokat, amelyek a részeges ember lelki szenvedését előidézik. Ugyanígy Csaadajev sem találhatta meg a miszticizmusban azt a kielégülést, amelyet *csak a közéleti tevékenységben* találhatott volna meg. S éppen mert a miszticizmus nem elégíthette ki Csaadajevnek a közéleti tevékenységre irányuló törekvését, ez a törekvése igen sajátos árnyalatot kölcsönzött miszticizmusának.

A köz érdeke gyakran még Csaadajev vallási elmélkedéseiben is előtérbe kerül. Első „Filozófiai levelében" ezt mondja: „A keresztény világban mindennek elő kell mozdítania — és valóban elő is mozdítja — egy tökéletes rendszer kialakítását a földön; különben nem igazolódnának be az Úr ama szavai, hogy ott marad egyházában a világ végéig." Ez az, ami mindennél jobban jellemzi Csaadajev miszticizmusát. Hasonlítsuk csak össze ezt a miszticizmust akár Tolsztoj gróf vallásos világnézetével, s látni fogjuk, hogy a vallásosság egymagában még nem határozza meg az ember beállítottságát. Csaadajevnél a miszticizmus abbeli aggódásáról tanúskodik, hogy „tökéletes rendszer alakuljon ki a földön", Tolsztojnál pedig a vallás azt bizonygatja, hogy „isten országa bennünk van" és hátat fordít kora minden társadalmi törekvésének. De hiszen Tolsztoj szintén „felemeli szívét". Csaadajev miszticizmusa cseppet sem hasonlít Tolsztoj vallásosságára. Ezt, reméljük, hajlandó lesz elismerni Gersenzon úr is, aki Csaadajev miszticizmusát *szociális* miszticizmusnak nevezi. Véleményünk szerint helyesebb volna azt mondani, hogy az ő *miszticizmusának alapja az a kielégületlen törekvés, hogy értelmet vigyen a környező életbe* ⟨...⟩

1908

[RECENZIÓ GUYAU „A JÖVŐ VALLÁSTALANSÁGA" CÍMŰ KÖNYVÉRŐL]

M. Guyau: „A jövő vallástalansága". Szociológiai tanulmány. A. Fouillée rövid Guyau-életrajzával és D. N. Ovszjanyiko-Kulikovszkij professzor előszavával, fordítás franciából (11. kiad.) J. L. Szaker szerkesztésében. Szentpétervár.

Nálunk sokat beszélnek ma a vallásról. S rendszerint úgy beszélnek róla, hogy elárulják, mennyire rosszul ismerik ezt a társadalmi jelenséget, amely mindenesetre megérdemli, hogy a szociológus komolyan foglalkozzon vele. Éppen ezért kapóra jön M. Guyau könyve: elősegíti majd a tudatlanság ama sűrű ködének eloszlatását, amely nálunk a vallási kérdést elhomályosítja.

A könyvet D. N. Ovszjanyiko-Kulikovszkij professzor[1] előszava vezeti be. A tiszteletre méltó professzor előszavában kitér a mai valláskeresésekre, amelyek az ő felfogása szerint „a legjobb esetben is fölöslegesek". Ebben az esetben feltétlenül egyetértünk vele. Szerinte ezek a keresések óriási többségükben nem tekinthetők másnak, mint „holmi gyerekes vallásdinak, vallási témákkal való játszadozásnak — s van bennük bizonyos skolaszticizmus is, dilettantizmus is, fantasztikum is". (IX. old.) Ez szigorú ítélet, de teljesen helytálló. Nem kevésbé helytálló Ovszjanyiko-Kulikovszkijnak az a megjegyzése, hogy az említett keresésekben „az a törekvés tapasztalható, hogy vallási fundamentumra helyezzék a társadalmi jelenségeket" (IX. old.) — például felszabadító mozgalmunkat —, s hogy erre a fundamentumra semmi szükség sincsen. „Ez az archaizáló vonás — mondja — ellentmond a haladás azon általános és egyre erősödő

tendenciájának, hogy a társadalmi jelenségeket megszabadítsa a vallási formulától . . . " Vallási reformátoraink és utópistáink nem vezetnek ugyan be új szertartásokat, de új vallási szankciókat keresnek olyan „világi" dolgokra, mint a liberalizmus, a szocializmus, a felszabadító mozgalom stb. Ez csakugyan visszafelé tett lépés volna — a vallás és a kultúra archaikus fokainak mélyére, ha ugyan valóban „lépés" volna, nem pedig csupán a „gondolat játéka" és „üres móka". (IX—X. old.) Hozzáfűzzük, hogy D. N. Ovszjanyiko-Kulikovszkij a vallási reformátorok és utópisták közé sorolja Lunacsarszkij[2] urat is, aki „azzal kísérletezett, hogy megalkosson valamilyen »szociáldemokrata« vallást, bár erre aligha van szükség". (IX. old.) Itt meg kell jegyeznünk, hogy szerzőnk túlságosan is enyhén fejezi ki magát: valójában a legteljesebb meggyőződéssel mondhatjuk, hogy Lunacsarszkij úr kísérletére a világon semmi szükség nem volt.

De — nagyon sajnáljuk, hogy kénytelenek vagyunk leírni ezt a „de"-t — nem érthetünk teljesen egyet D. N. Ovszjanyiko-Kulikovszkijjal. Őszintén szólva, nem látjuk semmi szükségét annak az „eljövendő vallásosságnak" sem, amely előtt tiszteletteljesen meghajol előszavában. Azt írja: „A pozitív tudomány és filozófia haladása szemtől szembe állítja az embert a megismerhetetlennel, s ezen a ponton kezdődik *az a vallás*, amely a múlt vallásaival ellentétben nem *köti meg* az ember lelkét (a vallás latinul religio — aminek tulajdonképpeni értelme „kötelék"), hanem megszabadítja azoktól a kötelékektől, amelyek helyhez és időhöz, a mindennapi élethez, a korát nyugtalanító kérdésekhez láncolják, ahogy mindig hozzáláncolták a múltbeli vallások, amelyek oly szoros kapcsolatban állottak a történelemmel, a kultúrával, a társadalommal, az állammal, az osztályokkal, egyes embercsoportok érdekeivel. Ezekhez képest a jövő vallása *nem vallás*, benne az ember *vallásossága* a *racionális szemlélődésnek* arra a legmagasabb fokára emelkedik, amely — mivel nemesebbé teszi az emberi lelket — felhalmozza és felszabadítja az ember energiáját a nem vallási kulturális tevékenység, a humanizmusért és az emberiség magasztosabb eszményeiért vívott harc számára." (X—XI. old.)

Ezt az érvelést egyáltalán nem tartjuk meggyőzőnek. Azt hisszük, hogy a „racionális szemlélődésnek" semmi köze a vallásossághoz. Úgy véljük, hogy D. N. Ovszjanyiko—Kulikovszkij maga is alátámasztja egyes megállapításaival ezt a gondolatunkat. Ő ugyanis voltaképpen azt mondja, hogy az eljövendő vallásosság alapja „a világegyetem végtelenségének és örökkévalóságának eszméje" lesz. (X. old.) Ez az eszme „túllép az emberi felfogóképesség határain; bár racionális úton jutottak el hozzá, irracionális vagy szupraracionális, más szóval: misztikus". (X. old.) Tegyük fel, hogy ez csakugyan így van. De ha ez így van, akkor az eljövendő vallásosság is elkerülhetetlenül „irracionális vagy szupraracionális, más szóval: *misztikus*" lesz. Ebben az esetben viszont, mint mondottuk, semmi köze a *„racionális szemlélődéshez"*. Emellett, nem nevezhető *„misztikusnak"* az, ami hozzáférhetetlen a tudományos megismerés számára. Tudjuk, hogy a hold egyik oldalával mindig a föld felé fordul. Ezért a másik oldala örökre hozzáférhetetlen marad a tudományos kutatás számára (persze amikor ezt mondjuk, a földön élő tudósokra gondolunk). De vajon az következik-e ebből, hogy a holdnak ez a másik oldala irracionális, szupraracionális vagy misztikus? A mi véleményünk szerint ez korántsem következik ebből. Persze azt hozzák fel ellenünk — és lehet, hogy a szerző is az ellenzők között lesz —, hogy más dolog, ha valami bizonyos különleges feltételek folytán ismeretlen vagy a megismerés számára hozzáférhetetlen, s ismét más a feltétlenül megismerhetetlen. Mi azt válaszoljuk: ez csakugyan így van... a kanti ismeretelmélet[3] vagy ennek valamelyik újabb válfaja szempontjából. De ha valaki meggyőzően akar erre az ismeretelméletre hivatkozni, először be kell bizonyítania helyességét, ez azonban már nem olyan könnyű dolog. Emellett a „misztikusnak" a megismerhetetlennel való azonosítása nem állja ki a kritikát.

M. Guyau a szóban forgó könyvben azt mondja: „A mindenség kétségtelenül végtelen, következésképpen az emberi tudomány számára az *anyag* is végtelen; mindamellett a mindenség néhány egyszerű törvény uralma alatt áll, amelyeket mindinkább megismerünk." (358—359. old.) [246. old.] Ez a legteljesebb mérték-

ben igaz. S ebből már ki is tűnik, mit kell válaszolnunk D. N. Ovszjanyiko-Kulikovszkijnak, aki „misztikusnak" tartja a világegyetem végtelenségének és örökkévalóságának eszméjét. Ha már egyszer az ember végleg arra a meggyőződésre jutott, hogy a végtelen világmindenség bizonyos számú egyszerű törvény uralma alatt áll, világnézetében *nincs helye a miszticizmusnak.* M. Guyau nézeteit jellemezve a tisztelt professzor azt mondja, hogy a néhai francia filozófus előrelátása szerint a jövőben „nem hanyatlik majd az erkölcs és a vallás, hanem ellenkezőleg, *felvirágzik az erkölcsi és a vallási alkotás,* amelynek nemcsak a lelkiismereti és gondolkodási szabadság külső biztosítékai adnak szárnyat, hanem az is, hogy az ember a vallási és az erkölcsi tudat kérdéseiben *belsőleg szabad* a dogmatizmus béklyóitól". (VI. old.) Ez így van; de nem ártana hozzáfűzni, hogy Guyau a jövő vallásán olyasvalamit ért, ami egyáltalán nem hasonlít vallásra. Így például ezt írja: „Azt mondhatjuk, hogy a tudomány — vallás, amely visszatér a valósághoz, újra megtalálja a maga sajátos útját, újra megtalálja, mondhatni, önmagát. A tudomány azt mondja az élőlényeknek: hatoljatok be egymásba, a vallás azt mondja: egyesüljetek. A két tanács ugyanazt jelenti." (186. old.) [163. old.] Ha a „tudomány — vallás", akkor kétségtelen, hogy a jövőben a vallási alkotás nagymértékben fokozódik, mert a civilizált emberiség tudományos tevékenysége egyre terebélyesebb lesz. Más helyütt azonban — például, könyve első részének első és második fejezetében — Guyau maga is nagyon jól megmagyarázza, hogy a vallás álláspontja szöges ellentétben áll a tudomány álláspontjával: a tudomány a természetet egymástól függő jelenségek láncolatának tekinti; a vallás pedig — vagyis pontosabban szólva, a vallás alapjául szolgáló elmélet — „többé-kevésbé független és a végletekig menő hatalommal felruházott olyan akaratok megnyilvánulásait látja benne, amelyek egymásra és ránk képesek hatni". (50. old.; lásd még 51. old.) [54., illetőleg 55. old.] Ennek folytán logikailag tarthatatlanná válik a tudománynak a vallással való bárminemű azonosítása. Guyau megjegyzi, hogy „a tudomány és a vallás állítólagos kibékítését csak a kifejezések homályossága révén éri el Spencer". (361. old.)

[248. old.] Ez a megjegyzése teljes mértékben alkalmazható őreá is: csak kétértelmű kifejezéseket alkalmazva lehet azt állítani, hogy a „tudomány — vallás" stb.

De bármilyen kétértelmű kifejezéseket használ is olykor Guyau, mégis világos, hogy a vallási alkotás jövőbeli felvirágzásán voltaképpen a tudomány, a művészet és az erkölcs felvirágzását érti. Hogy erről meggyőződjünk, csak el kell olvasnunk például műve harmadik részének második fejezetét. (364—395. old.) [251—277. old.] Ennek a fejezetnek jellemző címe: „A társulás. — Mi marad meg a vallásból a társadalmi életben?". Kitűnik, hogy semmi sem marad belőle. Ez nem tréfa. Guyau azt mondja: „Ha a vallásokat az emberiség első tudományos elméletei népszerűsítésének tekintjük, akkor mondhatjuk, hogy tévedéseik kiirtásának és előnyeik megtartásának legjobb eszköze viszont a modern tudomány valósághű elméleteinek népszerűsítése lesz." (369. old.) [256. old.] A magunk részéről megint csak azt mondjuk, hogy a tudomány valósághű elméletei a jövőben természetesen sokkal nagyobb mértékben fognak elterjedni, de ez egyáltalán nem biztosíték arra, hogy a vallásnak akár csak a jó oldalai is fennmaradnak, minthogy álláspontja szöges ellentétben áll a tudomány álláspontjával. Néhány oldallal lejjebb ezt olvassuk: „A lelkesedés tárgya korról korra változik. Lehet a vallás kísérője, de tudományos elméletek és felfedezések mellé is szegődhetik, főleg pedig erkölcsi és társadalmi nézetekhez fűződhetik. Ez az oka annak a további következménynek, hogy a *hittérítés* szelleme, amely annyira sajátosan vallásos szellemnek látszik, semmiképpen sem fog a vallásokkal együtt eltűnni: csupán átalakul majd . . ." (374. old.) [261—262. old.]

M. Guyau nem következetes gondolkodó, s kötelességünknek tartottuk figyelmeztetni az olvasót következetlenségére. De mégis csak gondolkodó, nem pedig az orosz „istenépítőkhöz" hasonló hisztérika. Éppen ezért következetlensége ellenére könyvében sok az olyan elem, amely, mint mondottuk, szétoszlatja majd a tudatlanság sűrű ködét, amely nálunk a vallási kérdést borítja. A legtöbb ilyen elem a könyv első részében található. Ezt a részt melegen a figyelmébe ajánljuk olvasóinknak.

Sajnos ezt a részt is csak fenntartásokkal ajánlhatjuk: úgyszólván semmiben sem érthetünk teljesen egyet Guyau-val. Vegyük például szemügyre a vallás meghatározását. Guyau véleménye szerint „a vallás minden létezőnek az emberi társadalmak analógiájára alkotott *fizikai, metafizikai és erkölcsi magyarázata* képzeleti és képletes alakban. Két szóval: *egyetemes szociológiai magyarázat, mitikus formában.*" (XIX. old.) [6. old.] A vallás csakugyan sok mindent az emberi társadalom analógiájára magyaráz meg. De nem mindent. Már tudjuk, hogy a vallásos ember a természetben isteni lények akaratának megnyilvánulását látja. Ez a nézet az az animista elem, amely mindig megvolt minden vallásban. Ámde az animizmus nem az emberi *társadalom* analógiájára, hanem *az individuumnak* mint tudattal és akarattal rendelkező lénynek az analógiájára keletkezett. Az ősember a természet valamennyi jelenségét önmaga analógiájára magyarázta; megszemélyesítette a természetet, mindenütt tudatot és akaratot tételezett fel. S a természetnek ez a megszemélyesítése a legszorosabb kapcsolatban állott a primitív technika állapotával. Azért tartjuk szükségesnek ezt megjegyezni, mert a Guyau-féle nézet, amely szerint a vallás *univerzális szociomorfizmus*[4], meggátolta őt abban, hogy teljes nagyságában felmérje a technikának a primitív mitológiára gyakorolt módfelett fontos hatását.

Általában meg kell jegyeznünk, hogy az az etnológiai anyag, amelyet Guyau felhasznált, ma már erősen elavult. Elegendő rámutatnunk arra, hogy Guyau, aki a vallásban univerzális szociomorfizmust látott, egy szóval sem említi a totemizmust, amely olyan ragyogó példa a természeti jelenségeknek, vagyis *egyes oldalaiknak* a társadalom analógiájára való megmagyarázására.

Érdemes elolvasni M. Guyau könyvét, de tévedés lenne azt gondolni, hogy ez akár csak megközelítőleg is kimeríti a kérdést. Ettől még nagyon, nagyon távol áll!

1909

D. V. FILOSZOFOV KÖNYVÉRŐL

〈...〉 Filoszofov úr „vakkantásai" kiterjednek a mai gondolkodás és a mai társadalmi mozgalom legfontosabb kérdéseire. Mindenütt valami újat, mélyet, materialista testvérünk értelmének felfoghatatlant akar mondani. Ám erőfeszítéseiből semmi sem sül ki. A vajúdó hegyek még csak egeret sem szülnek, csak jelentéktelen badarságokat. S ez, ó jaj! nagyon szomorú.

Ha olvasónk netán azt gondolná, hogy igazságtalanok vagyunk szerzőnkhöz, ám ítélje meg maga.

Filoszofov úr kinyilatkoztatja: „Alkatát tekintve a modern proletariátus mélységesen forradalmi, szomjúhozza a fényt, az igazságot, a igazságosságot, valósággal szent vágy fűti, hogy ezt elérje. Pátosza — merőben vallási, bár természetesen öntudatlanul. Ezeknek az embereknek valamennyi önzetlen hőstette a jobb jövő érdekében, amelyet egyikük sem fog megérni, állandó önfeláldozásuk, megfeledkezésük a közvetlen haszonról — óriási erkölcsi erőről, szenvedélyes hitről, lobogó tűzről tanúskodik. Csakhogy ennek a hitnek a tárgyát, magát a tartalmát a proletariátus éppen a szemében oly gyűlöletes burzsoáziától vette át. A szocialista irodalomban fárasztó egyhangúsággal ismételgetik azt a nézetet, hogy minden idealizmus, minden vallási eszmény a burzsoá osztályszellem szülötte. Az ideológia az osztályuralom egyik fegyvere. Ez a közkeletű vélemény mélységesen téves. Az idealizmus, a vallási tudat — osztályokon kívül álló személyiségek sajátja. Márpedig a burzsoáziára mint osztályra éppen az a primitív materializmus jellemző, amelyet az értelmiségiek valamilyen

érthetetlen oknál fogva rákényszerítenek a munkásosztályra, mert nem veszik észre, hogy ez a burzsoá világnézet milyen ellentmondásban van a proletariátus egész gondolkodásmódjával." (76. old.)

Miből tűnik ki, hogy a modern proletariátus pátosza „merőben vallási" pátosz? Ez semmiből sem tűnik ki. S éppen mert nem tűnik ki semmiből sem, szerzőnk siet hozzáfűzni, hogy a modern proletariátus pátosza „természetesen, öntudatlanul" vallási. Ha ennek a kiegészítésnek bármi értelme is van, csak azt jelentheti, hogy a proletariátus nem tartja magát vallásosnak, minden jó tulajdonsága ellenére. De vajon akkor ki ismeri el vallásosnak? Vallásosnak Filoszofov úr ismeri el. S vajon miért? Egyszerűen egy nevetséges terminológiai zűrzavar folytán. Ő vallásosaknak nevezi mindazokat, akik „szomjúhozzák a fényt, az igazságot, az igazságosságot". (76. old.) Ha ilyen terminológiát használunk, kiderül, hogy a világon sokkal több a vallásos ember, mint amennyi valójában van. Ezzel kapcsolatban eszünkbe jut Engelsnek a materializmus és az idealizmus oly közkeletű filiszteri szembeállítására tett megjegyzése: „Ha egy ember idealistának bizonyul annál az egyszerű oknál fogva, hogy »idealista törekvései« vannak és hogy enged »idealista erők« hatásának, akkor minden csak valamelyest is normális ember idealista, és csak az érthetetlen: hogyan lehetnek a világon materialisták?" Engelsnek ez a megjegyzése teljes mértékben alkalmazható arra, amit Filoszofov úr hirdet. Ha mindazok, akik szomjúhozzák a fényt, az igazságot, az igazságosságot, vallásosak, akkor csak a semmirekellők vallástalanok (a „hájas disznók", ahogy Gleb Uszpenszkij diakónusa mondja), s akkor már csak az érthetetlen, miért nem igyekszik minden becsületes ember sürgősen vallásosnak nyilvánítani magát. Hiszen ez játék a szavakkal — mégpedig olyan játék, amellyel az, aki űzi, a legcsekélyebb éleselméjűséget sem árulja el. Ha íróasztalomat vízilónak, karosszékemet oroszlánnak, könyvespolcomat pedig struccnak nevezem el, talán állatkertbe képzelhetem magam. Csakhogy a legkisebb tapasztalat után képzeletemnek e szüleménye szertefoszlik, „miként a köd". S ugyanez a sorsa annak az elképzelésnek is, hogy a modern proletariátus vallásos.

Filoszofov úr badarságokat beszél, amikor azt állítja, hogy „az idealizmus, a vallási tudat — osztályokon kívül álló személyiségek sajátja"; ami a vallási tudatot illeti, az évezredeken át a *néptömegeknek* volt a sajátja; ami pedig az idealizmust illeti, az persze nem lehetett a néptömegek sajátja, minthogy azok nem szerezhettek filozófiai képzettséget. De Filoszofov úr alaptalanul gondolja, hogy az idealizmus mindig „osztályokon kívül álló személyiségek sajátja" volt. Szerzőnk vegye magának a fáradságot és ismerkedjék meg például a restauráció korabeli francia idealizmus történetével, s meg fogja látni, mennyire igazuk van a marxistáknak, akik a XIX. századi idealizmust az osztályuralom egyik szellemi fegyverének tartják. S vajon mit is jelent az „osztályokon kívül álló személyiség"? Ez mítosz; olyan „személyiségek" költötték, akik valójában a burzsoázia álláspontján vannak, de ezt nem tudják vagy nem akarják megérteni. Az „osztályokon kívül álló személyiség" — csak az osztályszemélyiség egyedi esete ⟨...⟩

1909

V. SULJATYIKOV KÖNYVÉRŐL

〈...〉 Az első szociális antitézis a férfi és a nő ellentéteként keletkezett. Amikor ezt mondom, persze *nem* a köztük meglevő *fiziológiai, hanem szociológiai* munkamegosztásra gondolok. Ez a munkamegosztás rányomta bélyegét a primitív társadalom egész rendszerére és egész világnézetére. De nem ez hozta létre a *szellem* vagy, helyesebben, a *lélek* képzetét. A modern etnológia eléggé jól megmagyarázta ennek a képzetnek a genezisét. E tudomány egyre újabb és újabb adatai bizonyítják Tylor „*animista*" elméletének helyességét. E szerint az elmélet szerint az ősember megeleveníti az egész természetet, emellett a lelket — amelynek jelenlétével vagy távollétével magyaráz minden természeti jelenséget — olyasvalaminek képzeli, ami rendes körülmények között hozzáférhetetlen az ő külső érzékszervei számára. A halál, az álom és az eszméletlenség azok a jelenségek, amelyek a leginkább elősegítették a lélek fogalmának keletkezését. Ám az álmot, a halált és az eszméletlenséget nem szociális ellentétek idézik elő, hanem az ember fiziológiai természete. Ha tehát valaki szociális ellentétekkel magyarázza a lélek — s következésképpen a szellem — fogalmának keletkezését, az visszaél azzal a módszerrel, amely a jövőben rendkívül értékes felfedezésekkel kecsegtet 〈...〉

1909

MATERIALIZMUS MILITANS

Válasz Bogdanov úrnak

Harmadik levél

〈...〉 Ami engem illet, sohasem szokott éjszaka a házi szellem fojtogatni. Ám a külkerületi molett kofákkal, akik lefekvés előtt szeretnek jól befalatozni, azt mondják, ez gyakran előfordul. Ezeknek a tiszteletre méltó nőszemélyeknek a szemében a házi szellem semmivel sem kevésbé objektív valami, mint azok a kövek, amelyek (sajnos nem mindig) a kerület utcáit burkolják. Felmerül a kérdés: vajon objektív valami-e a házi szellem? Ön azt bizonygatja, hogy nem, mert „más emberek kijelentései megfosztják objektivitásától" a házi szellemet. S ez természetesen igen kellemes, hiszen abban valamennyien egyetértünk, hogy házi szellem nélkül sokkal nyugodalmasabb az élet, mint vele együtt. Van azonban a dolognak egy kicsiny, de kellemetlen „bökkenője". Ma csakugyan elég sokan vannak, akik a leghatározottabban kijelentik, hogy általában ördögök, és különösen házi szellemek nem léteznek. Ma mindezek a „gonosz szellemek" meg vannak fosztva az „általános érvényűség" ismérvétől. De volt idő — mégpedig elég hosszú idő —, amikor teljes mértékben megvolt ez az ismérvük, s amikor senkinek eszébe sem jutott tagadni a házi szellem „objektivitását". Mi következik hát ebből? Csak nem az, hogy a házi szellemek objektíve léteztek? Ha az objektivitás ama „legfőbb kritériuma" alapján mondunk ítéletet, amelyre Ön hivatkozik, óhatatlanul azt kell mondanunk, hogy — de igen. Pedig ez már maga is elegendő ahhoz, hogy világosan lássuk, milyen képtelen az Ön „legfőbb" kritériuma, s hogy az objektivitásra vonatkozó egész elméletét elvessük mint a legügyetlenebb skolasztikusnak legszerencsétlenebb konstrukcióját.

Valamivel lejjebb Ön már más fordulatot ad a dolognak. Azt mondja: „A társadalmi tapasztalat koránt sincs teljes egészében társadalmilag megszervezve, s mindig magában foglal különféle ellentmondásokat, úgyhogy az egyik része nincs összhangban a többivel; szellemek és manók létezhetnek egy-egy nép vagy a nép egy-egy csoportja, például a parasztság társadalmi tapasztalatának szférájában; csakhogy ezeket azért még nem kell belefoglalni a társadalmilag megszervezett vagy objektív tapasztalatba, mivel nincsenek összhangban a többi kollektív tapasztalattal és nem illeszkednek bele annak szervező formáiba, például az okozati összefüggés láncolatába."*

A szellemek és a manók nincsenek összhangban a többi kollektív tapasztalattal! Engedje már meg, tisztelt uram, vajon *kinek* a „többi tapasztalatával", ha egy-egy *egész* nép hisz a szellemek és a manók létezésében? Világos, hogy az ő kollektív tapasztalatával a szellemek és a manók egyáltalán nem állnak ellentétben. Ön talán azt fogja mondani, hogy a többi kollektív tapasztalaton a fejlettebb népek szociális tapasztalata értendő. Ez esetben szeretném tudni, vajon mi volt a helyzet azokban az időkben, amikor még a legfejlettebb népek is hittek szellemek és manók létezésében? Márpedig ilyen idők is voltak. Ezt Ön is nagyon jól tudja (primitív animizmus). Ezek szerint a primitív animizmus korában a manóknak és általában mindenféle szellemeknek objektív létük volt. S ez elől a következtetés elől semmiképpen sem térhet ki mindaddig, amíg le nem mond az objektivitás ama „legfőbb kritériumáról", amelyet felállított.

S az okozati összefüggés láncolata! Milyen jogon hivatkozik Ön rá ebben az esetben? Hiszen éppen Ön néhány oldallal előbb kijelentette, hogy „Hume-nak minden alapja megvolt az okozati összefüggés *abszolút érvényének* tagadására".** S ez Önnél teljesen érthető a tapasztalatra vonatkozó tanítása szempontjából. E tanítás szerint az okozati összefüggés csak egy viszonylag „késői terméke a társadalmi megismerés fejlődésének". Emellett

---

* „Empiriomonizmus". I. könyv. 41. old., jegyzet.

** Ugyanott, 34. old., jegyzet.

e termék evolúciójának bizonyos időszakában (az animizmus időszakában) a szellemekről és a manókról alkotott képzetek a lehető legjobban összeférnek az okozati összefüggés fogalmával. Világos tehát, hogy *az Ön szemszögéből nézve* az okozati összefüggés nem lehet „az objektivitás legfőbb kritériuma".

Nem, Bogdanov úr, bármennyit csűr-csavar is, a szellemeket és a manókat nem űzheti el, mint mondani szokás, sem kereszttel, sem sodrófával. Az egyetlen „segítség" ellenük a tapasztalatról szóló helyes tanítás, de az ön „filozófiája" oly messze van ettől a tanítástól, mint ég a földtől.

Az objektivitásra vonatkozó elméletének világos és megcáfolhatatlan értelme szerint arra a kérdésre, hogy léteznek-e házi szellemek, így kell válaszolnunk: voltak idők, amikor a házi szellemet objektív lét jellemezte, később pedig ez az „apóka" (ahogy az orosz paraszt még nemrégiben is nevezte) elvesztette objektív létét és ma már csak a külkerületi kofák és más olyan emberek számára létezik, akiknek megvan az a nevetséges szokásuk, hogy ugyanolyan értelemben „nyilatkozzanak", mint amazok.

Lám, milyen „fejlődésen" ment át a házi szellem! S vajon mi az oka ennek? Az, hogy az emberek kezdtek ellene „nyilatkozni". Meg kell vallanunk, csakugyan csodálatos „nyilatkozatok" vannak. Csakugyan, a házi szellem ellen mostanában elhangzó „nyilatkozatok" teljesen megfosztják ezt a szellemet objektív lététől, míg a középkorban különféle imákkal és könyörgésekkel csak „elűzni" tudták. Az imák és könyörgések eltávolították a házi szellemet mondjuk egyik-másik kofa portájáról, de egyáltalán nem tették „semmivé". Most már sokkal jobb a helyzet!

S ezek után még vannak emberek, akik kételkednek a haladás erejében!

De ha voltak idők, amikor a házi szellem objektíve létezett, akkor feltehető, hogy ugyanilyen léte volt akkoriban például a boszorkányoknak is. S vajon hogy vélekedjünk az esetben azokról a perekről, amelyekkel a középkori emberiség szeretett volna véget vetni az akkoriban „objektíve" létező ördög néhány, számára

kellemetlen mesterkedésének? Kiderül, hogy ezeknek a később oly rossz hírbe keveredett pereknek van bizonyos „objektív" alapjuk. Igaz-e A. Bogdanov úr? ⟨...⟩

1909

[RECENZIÓ O. PFLEIDERER „VALLÁS ÉS VALLÁSOK" CÍMŰ KÖNYVÉRŐL]

Dr. Otto Pfleiderer: „Vallás és vallások". „Prometeusz" kiadó. Szentpétervár 1909.

A könyv tulajdonképpen a vallások történetét ismertető előadássorozat. A történelmi részt a szerző három előadással vezeti be, amelyekben kifejti nézeteit „a vallás lényegéről" (első előadás) és a vallásnak az erkölcshöz való viszonyáról (második előadás), valamint a tudományhoz való viszonyáról (harmadik előadás). A könyv történeti részét nem minden haszon nélkül forgathatjuk. A legfigyelemreméltóbbak a következő előadások: a tizenkettedik (Izrael vallása), a tizenharmadik (a zsidók vallása a fogságuk után) és a tizennegyedik előadás. Ezek az előadások korántsem meritik ki tárgyukat, de mégis sok olyan adatot tartalmaznak, amelyek alkalmasak arra, hogy eloszlassák a zsidó és a keresztény vallás keletkezésére vonatkozólag elterjedt előítéleteket. Ebben a tekintetben különösen tartalmasak a kereszténység eredetével foglalkozó előadások: meggyőzően kimutatják, hogy a kereszténység milyen sok elemet átvett az ókori Kelet pogány vallásaiból. Íme egy példa. A szerző Lukiánosz[1] alapján leírja, hogyan ülték meg Szíriában a tavasz ünnepét.

„Amikor tavasszal kivirágzott a piros kökörcsin, s az Orontesz vizét vörösre festette azoknak a hegyeknek az agyaga, amelyekből eredt, egy vadkan, a lakosság hite szerint, halálra sebezte Adonisz istent, s ekkor megünnepelték halálát oly módon,

hogy a nők hangos jajveszékelése közepette egy fafigura formájában eltemették holttestét. Később aztán, a halála utáni napon, sőt olykor harmad- vagy negyednap egyszerre csak elterjedt a hír: él az úr! Adonisz feltámadt! Ekkor a figurát kivették sírjából és valamilyen szerkezet segítségével a magasba emelték. Ezt a szertartást mind a mai napig is így végzik húsvétkor egyes görög vagy római katolikus templomokban. Ilyenkor a pap, Firmicus Maternusnak[2] az Adonisz tiszteletére rendezett frígiai ünnepekről adott leírása szerint, a sírók ajkát olajjal megkenve vigasztaló szavakat mondott: »Vigasztalódjatok meg, ti jámborok; isten megmenekült a haláltól. Így menekülünk majd meg mi is a gonosztól« — mint ahogy ma is azt éneklik nálunk: »Él Jézus, s én élek vele!« Így ünnepelték évről évre a húsvét ünnepét Szíria fővárosában, Antiochiában, a legrégibb időktől fogva." (226—227. old.)

O. Pfleiderer nagyon helyesen úgy vélekedik, hogy ez az ősi antiochiai ünnep magyarázatul szolgál a húsvét keresztény ünnepének keletkezésére. Arról van szó, hogy a kereszténység igen korán behatolt Antiochiába; de ott már nem a zsidók körében terjedt, mint Palesztinában, hanem főképpen pogányok között. Természetes hát, hogy Antiochia keresztény közösségében olyan szokások és szertartások keletkeztek, amelyeket a palesztinai zsidó származású keresztények nem ismertek. Vajon hogyan keletkeztek? Mi sem egyszerűbb. „Minthogy vallási szertartások sohasem jönnek létre a semmiből — jegyzi meg nagyon helyesen O. Pfleiderer —, feltehető, hogy Antiochia pogány-keresztényei még megtartották ősi szokásaikat, amelyek szerint megünnepelték az ő »uruk«, Adonisz halálát és feltámadását, csakhogy ezt most már összekapcsolták az új »úr« — Krisztus — nevével. Ily módon természetesen Krisztus lett számukra az az úr, akinek a halála és feltámadása a záloga követői üdvözülésének, és aki a világ megváltója." (227. old.) S minthogy nemsokára Antiochiába költözött Pál apostol is, akit Barnabás[3] hívott oda Tarzusból, és akinek, mint köztudomású, nagy hatása volt a kereszténység további fejlődésére, magától értetődik, hogy az antiochiai keresztények nézetei és szokásai, amelyeket Pál átvett, rányomták

bélyegüket az egész kereszténységre. O. Pfleiderer azt mondja, hogy Pál szemében Krisztus „már nem próféta és nem zsidó messiási birodalom hőse, ahogy ezt az ősi közösség gondolta, hanem a misztikus világmegváltás szenvedő hőse; halála áldozat a világ bűneiért, áldozat, amely kiengeszteli az istenséget és megváltja az emberi bűnt, feltámadása pedig a halál és a pokol erőinek legyőzése, az isteni élet diadalmas feltámadása, az isteni szellem által felélesztett új emberiség kezdete". (228. old.)

A Krisztussal kapcsolatos ilyen új nézet rendkívüli módon megkönnyítette a kereszténység terjedését a pogányok között. De igen figyelemre méltó az a körülmény, hogy éppen azért könnyítette meg, mert a pogány teológia előzetes fejlődése előkészítette.

De íme egy másik példa, amelyet mellesleg a második előadásból veszünk.

Ismeretes, hogy Zoroaszter[4] vallása szerint harcban áll egymással a gonosz meg a jó: Ahrimán (Anro Mainjusz) meg Ormuzd (Ahura Mazda). Csakhogy e tanítása szerint a két ellenséges elvnek ez a harca csak időleges. Ez a harc nem folyt a világ történetének kezdete előtt, vagyis a tiszta szellemek világában, és nem fog folyni a földi élet mostani szakaszának befejeződése után, amelyben a fordulópont Zoroaszter kinyilatkoztatása volt. Ez a kinyilatkoztatás már most is győzelmes fegyver a jó elvnek a rossz elleni harcában. „3000 év múltán megjelenik az ő családjából csoda útján születendő megváltó, Szaosiant, aki mintegy újra a földre jött alteregója lesz — s akkor valamennyi halott feltámad. Akkor egy világégés összevegyíti majd az elemeket, s ebben a tűzben a jámborok fájdalom nélkül megtisztulnak. A gonoszok háromnapos szenvedéssel lakolnak, de ők sem vesznek el, hanem tisztábban kerülnek ki a tűzből. Csak Ahrimán és démonjai szenvednek vereséget ebben az égi hadakkal vívott utolsó, döntő küzdelemben, és örökre megsemmisülnek. S akkor az új világban megkezdődik a tiszta teremtmények örök boldog életének új világa, egyetlen jótevő isten, Ahura Mazda uralma alatt." (124—125. old.)

Ez az ősi tanítás – Zoroaszter fellépésének időpontja a Krisz-

tus előtti XIV—XVI. századra tehető — erősen emlékeztet a második eljövetelről szóló keresztény tanításra, s csak részletekben különbözik tőle: Zoroaszter híveinek tanítása szerint a bűnösökre, mint az imént láttuk, háromnapos szenvedés vár, Ahrimán és démonjai pedig teljesen megsemmisülnek, s nem örök pokolra kárhoztatnak.

A zsidó nép vallásával foglalkozó előadások néhány hasznos adatot nyújtanak Mózes úgynevezett öt könyvének eredetéről. A könyv történeti részének többi előadásával nem érdemes foglalkoznunk: ezek semmi újat nem nyújtanak, bár természetesen nem haszontalanok azok számára, akik egyáltalán nem ismerik a vallások történetét. Csupán a következőket szeretnénk megjegyezni.

O. Pfleiderer nem hajlandó elismerni, hogy a vallás ősi formája a politeizmus. Véleménye szerint a patriarchális henoteizmus[5] volt a vallás ősi formája. „A patriarchális henoteizmus — mondja — minden törzs naiv hite a maga külön törzs-istenében. Igaz, hogy a törzs valamennyi tagja számára a saját istenük a legfőbb — és bizonyos értelemben, mint nemzetségük atyja, az egyetlen — olyan isteni erő, amelyek révén a közösség valamennyi tagja feltétlenül vele és egymással kapcsolatosnak érzi magát. Ámde minden törzsnek ez a külön istensége nem zárja ki más törzsek istenségeit, sőt éppen ellenkezőleg, feltételezi őket. Ugyanúgy a vetélkedés, sőt olykor a határozott ellenségeskedés viszonyában áll velük, mint ahogy az ősidőkben minden törzs ilyen viszonyban állott a másik szomszédos törzszsel." (65. old.)

Az ősi henoteizmus álláspontja csak fokozatosan engedte át a helyét a politeizmus álláspontjának, s e szellemi folyamat menetét a társadalmi fejlődés menete szabta meg. O. Pfleiderer azt mondja: „A politeizmus, vagyis a sok egymás mellett álló istenbe vetett hit, sehol sem volt a vallás ősi formája és mindig történelmi fejlődés eredményeképpen keletkezett. Amikor a különböző törzsek egy nagyobb egésszé egyesülnek, népet alkotva — akár állandó szövetségek kötése, akár egyes törzseknek más törzsek által való leigázása útján ment ez végbe —, megtartják

ugyan ősi isteneiket, de kolcsönös idegenkedésük már nem tartható fenn. A népi egység megteremtése azt az új követelményt támasztja, hogy rendezzék a sok különálló isten közötti viszonyt. Ezt vagy úgy érik el, hogy bizonyos genealógiai kapcsolatot állapítanak meg az istenek között, s így az egyik a másiknak gyermeke vagy unokája lesz, vagy pedig úgy, hogy hierarchikus rendet állapítanak meg közöttük, afféle feudális viszony alapján valamennyi istent egy vezetőnek, az istenek királyának rendelik alá, aki rendszerint az uralkodó nemzetiség, a főváros vagy abban az időben hatalmon levő dinasztia istene." (66—67. old.)

A törzsek ilyen egyesülésével párhuzamosan munkamegosztás megy végbe az újonnan létrejött társadalomban. S a társadalmi differenciálódásnak ez a folyamata szintén erősen rányomja bélyegét az emberek isten-képzeteire. „Kialakulnak különféle mesterségek, művészetek, kifejlődik a politikai tevékenység és a hadügy — mondja Pfleiderer —, s ugyanakkor létrejön a papok külön rendje, amelynek feladata a vallási ügyek intézése. Emellett az emberek élete tartalmasabbá válik, s ez visszahat az istenek világára is. Most már minden istenre külön igazgatási ágat, külön feladatkört bíznak. Ily módon az egyes istenek egyéni jellegre tesznek szert, amilyennel mint törzs-istenek még nem rendelkeztek, — csak most válnak a szó szoros értelmében az ember képére teremtett személyiségekké." (67. old.) Ez tökéletesen igaz. S ha a primitív törzsek vallásainak további tanulmányozása a „patriarchális henoteizmus" elméletének elvetésére késztetne is bennünket, ha újabb adatok alapján arra a következtetésre jutnánk is, hogy a vad törzsek már fejlődésük első szakaszaiban sem szorítkoztak egyetlen isten tiszteletére, hanem mindegyikük egyidejűleg több istennek hódolt, még ebben az esetben is kénytelenek volnánk elismerni, hogy Pfleiderer itt jól megértette az őstársadalom fejlődése közötti okozati összefüggést. De ismétlem, hogy szerzőnk itt is csak azt mondotta el, ami már előtte is ismeretes volt.

O. Pfleiderernek a „vallás lényegére" vonatkozó fejtegetései rendkívül gyöngék. Bár nem sorolható egyetlen létező vallás hívei közé sem — a kereszténységet is történelmi szemszög-

ből vizsgálja —, mégis mindenáron igyekszik bebizonyítani, hogy „a vallás lényege szerint (persze nem a maga gyakran tökéletlen megnyilvánulási formái szerint) nem illúzió, hanem magasabb igazság, s hogy eredete nem az önző szív oktalanságában keresendő, hanem az értelemben, abban az isteni ajándékban, amely az emberi nemet képessé teszi arra, hogy a természet fölé emelkedjen." (8. old.) Ennek a gondolatnak igazolásaképpen arra hivatkozik, hogy isten eszméje szükségképpen benne él eszünkben. Ezt az utóbbi tételt pedig először is azzal bizonyítja, hogy „ebben valamennyi komoly gondolkodó egyetért Platóntól[6] és Arisztotelésztől kezdve", másodszor pedig efféle érveléssel:

„A gyakorlati ész, amelynek vezércsillaga a boldogság eszménye — mondja —, úgy látszik, kibékíthetetlen ellentétben áll az elméleti ésszel, amely a létező igazságával foglalkozik. S ez mégis egy és ugyanaz az ész, amely igyekszik teljes egységet és harmóniát teremteni egész szellemi életünkben. Vajon belenyugodhatna-e végérvényesen az igazság és a boldogság eszméjének kettősségébe és kibékíthetetlenségébe? Egyesek úgy vélik, hogy ezt meg kell tennie, mert ennek az ellentmondásnak magasabb egységben való feloldódása soha be nem bizonyítható. Kétségtelen, hogy a soknak és a keletkezőnek a világában, a térnek és az időnek a világában a végső egység sohasem található meg, a lét és a szükségszerűség közötti ellentmondás sohasem küszöbölhető ki teljesen. Éppen ezért az ész, hacsak nem akar önmagáról lemondani, kénytelen úgy eljutni a végső és legmagasabb egységig, hogy a világ fölé emelkedik. Ebben a legmagasabb egységben, istenben, feloldódik minden ellentmondás, többek között az igaz és a jó közötti ellentmondás is."

Ez más szóval azt jelenti, hogy az *ész* csak akkor lesz képes feloldani azt az ellentmondást, amelyre jámbor, bár nem hivő szerzőnk rámutat, ha átengedi helyét a *fantáziának*, vagyis megszűnik ész lenni.

Valóban, ha az ész elhagyja „a soknak és a keletkezőnek a világát", „a térnek és az időnek a világát", nem találhat semmiféle más megoldást, csak fantasztikusat. Mármost ez a fantasztikus

megoldás O. Pfleiderer szerint „szükségképpen benne él eszünkben". Ezzel kapcsolatban csak annyit mondhatunk, hogy az ő esze igen sok nyilvánvaló jelét mutatja az ésszerűtlenségnek.

„A lét és a szükségszerűség ellentétét" teljesen kielégítő módon feloldja a fejlődés eszméje mindabban, ami a társadalmi viszonyokra vonatkozik. Ami pedig az embernek a természethez való viszonyát illeti, e tekintetben ez az ellentét vagy teljesen elveszti értelmét, vagy pedig ugyanolyan kielégítő módon feloldódik azáltal, hogy az ember egyre nagyobb mértékben hatalmába keríti a természetet. Ebben a növekvő hatalomban pedig, mint ismeretes, nincsen semmi fantasztikus, ez, akárcsak a társadalmi fejlődés, éppen „a soknak és a keletkezőnek a világában, a térnek és az időnek a világában" megy végbe.

1910

〈...〉 Milyen az az út, amelyen Tolsztoj eljutott hitéhez? Magának Tolsztojnak a szavai szerint az istenkeresés útja. S ez az istenkeresés, mondja, „nem elmélkedés, hanem érzelem volt, mert nem gondolataim menetéből fakadt — sőt még ellentétben is állt ezzel —, hanem szívemből fakadt".* Csakhogy Tolsztoj nem fejezi ki magát elég pontosan. Valójában istenkeresése egyáltalán nem zárta ki az elmélkedést. Ezt bizonyítják, többek között, a következő sorok is:

„Emlékszem, kora tavasszal volt, egyedül jártam az erdőt, figyeltem az erdő hangjait. Füleltem és mindig csak egy dolgon járt az eszem, mint ahogy az utóbbi három évben mindig csak egy és ugyanazon gondolkoztam. Ismét istent kerestem.

»Ám jó, nincs semmiféle isten — mondottam magamban —, nincsen olyasvalaki, aki nem az én képzetem volna, hanem valóság, ugyanolyan valóság, mint az én életem is — ilyen nincsen. És semmi, semmiféle csoda nem bizonyíthat be ilyesmit, mert minden csoda az én képzetem lesz, méghozzá oktalan képzetem.

De mi van az én istenfogalmammal, miért van fogalmam egy istenről, akit keresek? — kérdeztem magamban. — Vajon ez a fogalom honnan ered?« S ennél a gondolatnál ismét elárasztott az életöröm hulláma. Körülöttem minden megelevenedett, értelmet nyert. Ám örömöm nem tartott sokáig. Az értelem folytatta munkáját. »Az istenfogalom — nem isten —, mondottam magam-

---

* [*L. N. Tolsztoj:* „Gyónás" („Iszpovegy"). Paramanov kiadása]. 46. old.

ban. — A fogalom az, ami bennem végbemegy, az istenfogalom az, amit magamban vagy felkeltek, vagy nem keltek fel. Ez nem az, amit keresek. Én azt keresem, ami nélkül nem lehetne élet.« S ismét minden kezdett elhalni körülöttem és bennem, s újra a legszívesebben véget vetettem volna életemnek."*

Egész vitát folytat önmagával. Igen ám, de a vitában nem kerülhető el az érvelés. S Tolsztoj nem kerülhette el ott sem, ahol számára az önmagával folytatott kínzó vita örvendetes következtetésre vezetett:

„Vajon mi is ez az örökös feléledés és elhalás? Hiszen én nem is élek, amikor elvesztem hitemet isten létezésében, hiszen már rég véget vetettem volna életemnek, ha nem volna meg bennem az a halovány remény, hogy megtalálom. Hiszen csak akkor élek, csak akkor élek igazán, amikor érzem és keresem. De vajon mit keresek még mindig? — kiáltotta bennem egy hang. — Hiszen itt van. Ő az, ami nélkül nem lehet élni. Ismerni istent és élni — egy és ugyanaz. Isten az élet."**

Ámde Tolsztojt természetesen nemcsak az elmélkedés vezette el hitéhez. Logikus műveleteinek alapjául vitathatatlanul az az erős és gyötrő érzés szolgált, amelyet ő maga a következő szavakkal jellemez: „A félelem, az elhagyatottság érzése volt ez, egyedül éreztem magam a sok idegen dolog között, és reménykedtem valakinek a segítségében."***

Csakis ez az érzés magyarázhatja meg, miért nem vette észre Tolsztoj érvelése gyönge oldalát. Gondoljuk csak meg. Abból, hogy én csak akkor élek, ha hiszek isten létezésében, még nem következik az, hogy isten létezik: ebből csak az következik, hogy én magam nem tudok istenhit nélkül élni. Ez a körülmény pedig magyarázható neveléssel, szokásokkal stb. Tolsztoj maga ezt mondja:

„S furcsa, hogy az az életerő, amely visszaköltözött belém, nem volt új, hanem a régi — éppen az, amely életem első szakaszaiban

---

* Ugyanott, 48. old.

** Ugyanott.

*** Ugyanott, 46. old.

előbbre vitt engem. Mindenben visszatértem a legrégibbhez, a gyermekkorihoz és az ifjúkorihoz. Ismét hittem abban az akaratban, amely létrehozott engem és valamit akar tőlem; ismét hittem abban, hogy életem fő és egyetlen célja az, hogy jobb legyek, vagyis nagyobb összhangban éljek ezzel az akarattal; ismét hittem, hogy ennek az akaratnak a kifejezését abban találhatom meg, ami az előlem rejtve maradó távolban kialakította az egész emberiséget, hogy vezesse, vagyis visszatértem az istenhithez, újra hittem az erkölcsi tökéletesedésben és a hagyományban, amely átörökítette az élet értelmét. Éppen csak az volt a különbség, hogy régen mindent öntudatlanul fogadtam el, most pedig tudtam, hogy enélkül nem élhetek."*

Tolsztoj alaptalanul tartja furcsának azt a körülményt, hogy visszatért életereje „nem új hit, hanem a régi" gyermekkori hit volt. Nincsen ebben semmi furcsaság. Az emberek gyakran visszatérnek gyermekkori hiedelmeikhez; ehhez csak egy szükséges: az, hogy az ember lelkében erős nyomokat hagyjanak ezek a hiedelmek. Ugyanolyan alaptalanul mondja Tolsztoj magáról a következőket:

„Egyes emlékeimből ítélve, nem is hittem soha komolyan, éppen csak bíztam abban, amire tanítottak, és amit előttem a nagyok vallottak; de ez a bizalom igen gyönge lábon állott."**

Hát nem, Tolsztoj emlékezete csal. Mindenből kitűnik, hogy gyermekkori hite nagyon is mélyen behatolt lelkébe,*** s bár fogékonysága folytán könnyen engedett is hitetlen társai hatásának, ez a hatás rendkívül felszínes maradt.° Különben is, „Gyónása" egy másik helyén maga Tolsztoj azt mondja, hogy a kereszt-

---

* Ugyanott, 49. old.

** Ugyanott, 3. old.

*** „Minthogy patriarchális-arisztokratikus és a maga módján vallásos környezetben nevelkedett — mondja P. Birjukov, Tolsztoj életrajzírója —, Lev Nyikolajevics gyermekkorában vallásos volt." („L. N. Tolsztoj. Életrajz, összeállította *P. Birjukov*". I. köt. 110. old.)

° P. Birjukov úr ezt így látja: „Ez a racionalista kritika persze nem érintette lelkének alapjait. Ezek az alapok kiállták a szörnyű viharokat és rávezették a helyes útra." (Ugyanott, 111. old.)

tény igazságok mindig közel állottak hozzá.* Ez nem kétséges, legalábbis abban a korlátozott értelemben, hogy Tolsztojhoz mindig közel állott nemcsak a keresztény, hanem általában minden vallási világnézetnek az alapja: a „véges" és a „végtelen" viszonyának animista felfogása. Felhozok erre egy rendkívül meggyőző példát. Tudjuk már, hogy Tolsztoj, amikor kezdte keresni istent, súlyos szenvedéseken ment keresztül azokban a pillanatokban, amikor értelme sorra elvetette isten létének előtte ismeretes bizonyítékait. Ilyenkor úgy érezte, hogy élete „megáll", s ekkor újra meg újra próbálta magának bebizonyítani, hogy isten létezik. Hogyan próbálta ezt bebizonyítani? A következőképpen:

„De különböző oldalakról vizsgálva a dolgot, újra meg újra el kellett ismernem, hogy mégsem jöhettem a világra minden indíték, ok és értelem nélkül, hogy nem lehetek olyan fészkéből kipottyant madárfióka, amilyennek éreztem magam. Tegyük fel, kipottyant madárfióka vagyok, s hátamon fekve a magas fűben csipogok, de azért csipogok, mert tudom, hogy engem anyám kihordott, kikeltett, melegített, táplált, szeretett. Hol van ő, ez az anya? Ha elhagytak, ki az, aki elhagyott? Nem titkolhatom el magam előtt, hogy szeretve szült valaki. De vajon ki ez a valaki? — Ismét isten?"**

Így okoskodik minden vallásos ember, teljesen függetlenül attól, hogy egy istenben hisz-e avagy többen. Az ilyen okoskodás legfőbb jellemzője teljes logikai tarthatatlansága: éppen azt tételezi fel bebizonyítottnak, amit be kell bizonyítani: isten létezését. Mihelyt az ember elismerte isten létezését és saját képére és hasonlatosságára képzelte el, már minden nehézség nélkül megmagyarázza a természet és a társadalmi élet minden jelenségét. Már Spinoza igen találóan mondotta: „Az emberek azt állították, hogy az istenek mindent az ember hasznára intéznek, hogy ezzel lekötelezzék maguknak az embereket, s ezek viszont a legnagyobb tiszteletben tartsák őket".*** Éppen ez az, amit Tol-

* „Gyónás". 41. old.
** Ugyanott, 47. old.
*** *Spinoza:* „Etika". 44. old. [Akadémiai Kiadó 1952. 141. old.]

sztoj feltételez: a teleológia[1] (a célszerűség). Fölösleges volna bővebben fejtegetni, hogy azok a magyarázatok, amelyekhez teleológiai álláspontón levő emberek eljutnak, valójában semmit nem magyaráznak meg, és kártyavárként összeomlanak, amint az első komoly kritika éri őket. De meg kell jegyeznünk, hogy Tolsztoj ezt nem tudta vagy nem akarta megérteni. Az életet csak akkor tartotta lehetségesnek, amikor teleológiai álláspontra helyezkedett. „Mihelyt felismertem — mondja —, hogy van erő, amelynek hatalmában állok, nyomban lehetségesnek éreztem az életet."* Érthető, hogy miért: az élet értelmét ebben az esetben annak a lénynek az akarata határozta meg, amelynek hatalmába Tolsztoj adta magát. Már csak engedelmeskedni kellett, nem pedig gondolkozni. Tolsztoj ezt meg is mondja:

„A világ élete valakinek az akarata szerint folyik — van valaki, aki az egész világnak ezzel az életével és a mi életünkkel valamilyen dolgát végzi. Hogy reményünk legyen megérteni ennek az akaratnak az értelmét, mindenekelőtt végre kell azt hajtanunk, meg kell tennünk azt, amit tőlünk akarnak. S ha nem teszem meg azt, amit akarnak tőlem, nem is fogom megérteni sohasem, mit akarnak tőlem, s még kevésbé, hogy mit akarnak mindannyiunktól és az egész világtól."**

II

Vajon mit akar mindannyiunktól és az egész világtól „valakinek az akarata"? Tolsztoj így válaszol: „A teremtő . . . akarata az egész világ ésszerű (jó) élete. Tehát, az élet feladata igazságot teremteni a világon."*** Más szavakkal: „Valakinek az akarata" azt követeli tőlünk, hogy szolgáljuk a jót és az igazat. Vagyis: „valakinek az akarata" számunkra az igazság és a jó egyetlen forrása. Tolsztoj úgy vélekedik, hogy ha nem létezne „valakinek

---

* „Gyónás". 47. old.
** Ugyanott, 45. old.
*** Ugyanott, 47. old.

az akarata", amely az embereket a jó és az igazság felé irányítja, elmerülnének a gonoszban és a tévelygésben. Ez az, amit Feuerbach az emberi lélek elsivárosításának nevez. Mindent, ami benne jó, elvesznek tőle és „valaki akaratának" tulajdonítanak, amely megteremtette az embert, valamint az egész világot. Tolsztoj teljesen elsivárosítja az emberi lelket, amikor azt mondja, hogy „mindaz, ami az emberben jó, istentől való". No lám, hadd kérdezzem már meg Homunculus úrtól, Vologyin úrtól és mindazoktól, akik egyetértenek ezeknek az uraknak Tolsztojról kifejtett nézetével, vajon nem „szörnyű együttélni" olyan emberrel, aki átadja magát az emberi lélek ilyen elsivárosításának. Állítom, hogy nagyon is szörnyű, mindaddig állítom, amíg be nem bizonyítják nekem az ellenkezőjét.

Különben, helytelenül fejeztem ki magam, amikor azt mondtam, hogy Tolsztoj *átadta magát* az emberi lélek elsivárosításának. A pontosabb kifejezés kedvéért ezt kell mondanom: Tolsztoj sivárnak képzelte az emberi lelket és igyekezett ezt jó tartalommal megtölteni. Minthogy nem talált forrást erre magában ebben a lélekben, „valakinek az akaratára" apellált. Hogyan keletkezett nála ez a lépten-nyomon előbukkanó feltevés, hogy az emberi lélek sivár?

Amikor felvetem ezt a kérdést, kérem az olvasót, gondoljon arra, amit fentebb mondottam, vagyis, hogy Tolsztoj *értelmi* úton jutott el a hithez, s hogy ezt bizonyos *érzelem* támasztotta alá. Ennek a folyamatnak *értelmi* oldalát most már eléggé világosan látjuk. Könnyen megérthető, hogy az ember a teleológiai álláspont elfogadása után nem járna el következetesen, ha továbbra is úgy tekintene önmagára, mint az erkölcs önálló forrására. Ámde mi már tudjuk, hogy a teleológiához vezető elmélkedés nem állja ki a komoly kritikát. Mi gátolta hát Tolsztojt abban, hogy észrevegye ennek az elmélkedésnek a gyenge oldalát? Részben már erre a kérdésre is válaszoltam, amikor azt mondottam, hogy a gyermekkori hiedelmek mély gyökereket eresztettek Tolsztoj lelkében. Most szeretném más oldalról szemügyre venni a dolgot. Szeretném meghatározni, hogyan alakult ki Tolsztojnak az a *lelkiállapota*, amelynek folytán mint egyetlen mentőövbe

belekapaszkodott gyermekkori hiedelmeibe, mit sem törődve azok alaptalanságával. Ismét csak a „Gyónás"-hoz kell fordulnom.

Miután elmondotta, milyen módon maradt távol a hatvanas évek eszmei mozgalmától és milyen módon összpontosult az élete „a család, az asszony, a gyermekek és ily módon az életkörülményeknek a megjavítása körül", Tolsztoj közli, hogy súlyos csüggedés és kétely környékezte. „A gazdasággal kapcsolatos gondolataim között, amelyek akkoriban erősen foglalkoztattak — mondja —, hirtelen felötlött bennem ez a kérdés: »Rendben van, lesz 6000 gyeszjatnyina földem Szamara kormányzóságban, s 300 lovam, no és akkor?« . . . Megrökönyödtem, s nem tudtam tovább gondolkozni. Vagy pedig azon elmélkedve, hogyan nevelem a gyerekeket, azt kérdeztem magamtól: »minek?«. Vagy amikor azon járt az eszem, hogy a nép miképpen érhetné el a jólétet, hirtelen azt mondogattam magamban: »mi közöm hozzá?«. Vagy amikor arra gondoltam, milyen dicsőséget szereznek nekem műveim, ilyeneket mondogattam magamban: »Rendben van, híresebb leszek Gogolnál, Puskinnál, Shakespearenél, Molière-nél, a világ valamennyi írójánál, — no és akkor?« S nem találtam semmi választ."*

Mit látunk ebből? Az egyéni boldogságról való gondoskodás nem elégíti ki Tolsztojt, a nép jólétével való foglalkozás egyáltalán nem köti le („mi közöm hozzá?"). S ebből lelki sivárság adódik, amely csakugyan teljesen lehetetlenné teszi az életet. Az életet mindenképpen be kell tölteni valamilyen tartalommal. De mivel? Vagy az egyéni jólétről való gondoskodással, vagy a nép jólétéről való gondoskodással, vagy végül is mind az egyikkel, mind a másikkal. No de láttuk, hogy az egyéni jólétről való gondoskodás nem elégítette ki Tolsztojt, a nép jólétéről való gondoskodás nem

---

* Ugyanott, 45. old. — Más helyütt még határozottabban fejezi ki magát: „A fontos az, hogy istent uramnak ismerjem el és tudjam, mit kíván tőlem, de hogy mi is ő tulajdonképpen és hogyan él, azt sohasem fogom megtudni, mert nem vagyok vele egyenrangú. Én munkás vagyok — ő a gazda." („Szpelie koloszja" [„Érett kalászok"]. Gondolatok és aforizmák L. N. Tolsztoj magánlevelezéséből. A gyűjteményt a szerző engedelmével *D. R. Kudrjavcev* állította össze. 1896. 114. old.)

kötötte le; tehát e két gondoskodás összekapcsolásából sem sülhetett ki semmi. Ez pedig azt jelenti, hogy sem egyéni életében, sem társadalmi életében nem volt olyasmi, ami betölthette volna nagy művészünk kínzó lelki sivárságát. Akarva-akaratlanul a földről az ég felé kellett fordulnia, vagyis „valami »idegen« akaratban" kellett keresnie a választ arra a kérdésre, hogy: „minek élek?". Ez a magyarázata annak, hogy Tolsztoj nem vette észre gyermekkori hiedelmeinek tarthatatlanságát. Az ő helyzetében szükségképpen teleológiai állásponthoz kellett jutnia. *Nem ő maga tette sivárrá a lelkét, az őt körülvevő viszonyok tették sivárrá.* Amikor pedig érezte ezt a sivárságot, s valamilyen tartalommal akarta megtölteni, az említett oknál fogva nem találhatott más tartalmat, mint azt, amely felülről jött, amelyet „valakinek az akarata" diktál. Ez a dolog lényege.

„Boldog" lehet-e az olyan ember élete, aki sem az egyéni, sem a társadalmi életben nem talál semmit, ami megragadhatná és leköthetné? Az ilyen élet nemcsak hogy nem „boldog", hanem valósággal „szörnyű". S ő úgy is érezte, hogy szörnyű az élete, nem pedig boldog. Pedig öröm volt együtt élni Tolsztoj olyan kortársaival, akik Nyekraszov ismert versének szavaival ezt vallották:

Jó sorsot a népnek
Megilleti őt
Fény és szabad élet
Más minden előtt.

Csakhogy Tolsztojnak egészen más volt a természete. Egyáltalában nem foglalkoztatta a nép boldogsága, a nép sorsa; ezt a gondolatot elhessegette a közönyös kérdés: „mi közöm hozzá?". Ezért is maradt távol felszabadító mozgalmunktól. S ezért azok, akik e mozgalommal rokonszenveznek, vagy önmagukat, vagy Tolsztojt nem értik meg, amikor „az élet tanítójának" nevezik. Tolsztojnak éppen az volt a baja, hogy nem tudta az életre tanítani sem önmagát, sem másokat.

Tolsaztoj nagyúr volt, és az is maradt élete végéig. S egy ideig ez a nagyúr nyugodt lélekkel élvezte az életnek azokat a javait, amelyekhez kiváltságos helyzeténél fogva hozzájutott. Később —

s ebben megmutatkozott, milyen hatással voltak rá azok az emberek, akik törődtek a nép boldogságával, a nép sorsával — arra a meggyőződésre jutott, hogy a nép kizsákmányolása, amely e javak forrása, erkölcstelen dolog. S úgy döntött, hogy „valakinek az akarat", amelytől az életet kapta, megtiltja neki a nép kizsákmányolását. De arra nem gondolt, hogy nem elég, ha ő maga tartózkodik a nép kizsákmányolásától, hanem elő kell mozdítani olyan társadalmi viszonyok kialakulását, amelyek között megszűnik a társadalom osztálytagozódása, s következésképpen az egyik osztálynak a másik által való kizsákmányolása is. Erkölcstanítása merőben negatív maradt: „Ne haragudj. Ne paráználkodj. Ne esküdözz. Ne háborúskodj. Ebben rejlik számomra Krisztus tanításának lényege."* S ez a negatív erkölcs a maga egyoldalúságában hasonlíthatatlanul alacsonyabb fokon állt annál a pozitív erkölcsi tanításnál, mely azok körében alakult ki, akik szemében „más minden előtt" ott állt „a nép jó sorsa". S ha ma még ezek az emberek is hajlanak arra, hogy Tolsztojban a maguk tanítómesterét és lelkiismeretét lássák, akkor ennek csak egy lehet a magyarázata: nehéz életkörülményeik megingatták önbizalmukat és saját tanításukba vetett hitüket. Persze nagy kár, hogy ez így történt. De reméljük, hogy ez hamarosan újból meg fog változni. Ez a Tolsztojért való rajongásból is nagyon világosan kicsendül. Úgy gondolom, hogy minél jobban fokozódik majd ez a rajongás, annál közelebb jutunk ahhoz a pillanathoz, amikor a negatív erkölccsel meg nem elégedő emberek felismerik, hogy Tolsztoj nem taníthatja őket erkölcsre. Ez paradoxonnak hangzik, de így van.

Talán azt fogják mondani: Tolsztoj halála mégis megindította az egész civilizált világot. Erre azt válaszolom: igen, de nézzék meg például Nyugat-Európát és látni fogják, ki az ott, aki „egyszerűen szereti" Tolsztojt, és ki az, aki „innen eddig" szereti. „Egyszerűen szeretik" (többé vagy kevésbé őszintén és intenzíven) a felsőbb osztályok ideológusai, vagyis azok, akik maguk is készek megelégedni a negatív erkölccsel, s akik szélesebb körű társadalmi

* „Érett kalászok". 216. old.

érdekek hiányában igyekeznek lelki sivárságukat vallási kereséssel kitölteni. „Innen eddig" pedig a dolgozó lakosságnak azok a tudatos képviselői szeretik Tolsztojt, akik nem elégednek meg a negatív erkölccsel és akiknek semmi szükségük arra, hogy gyötrelmesen kutassák életük értelmét, mert már rég „boldogan" megtalálták azt a nagy társadalmi cél felé való haladásban.

De vajon tulajdonképpen „honnan" és „meddig" szeretik Tolsztojt ezek az utóbbiak?

Erre könnyű válaszolni. Ezek az emberek Tolsztojban becsülik azt az írót, aki nem értette meg ugyan a társadalmi viszonyok átalakításáért folyó harcot és teljesen közömbös maradt vele szemben, mégis mélységesen érezte a fennálló társadalmi rend ki nem elégítő voltát. S ami a fő: azt az írót becsülik benne, aki arra használta fel óriási művészi tehetségét, hogy szemléletesen, bár valóban csak epizódikusan, ábrázolja a társadalmi rendnek ezt a ki nem elégítő voltát.

Látjuk tehát „honnan meddig" szeretik Tolsztojt korunk valóban haladó emberei.

1910

FOGALOMZAVAR

(L. N. Tolsztoj tanítása)

I

Ma igen sokat beszélnek Tolsztojról. De minél többet beszélnek róla, annál inkább elhomályosítják, ha természetesen akaratlanul is, doktrinájának igazi értelmét. Minden túlzás nélkül elmondhatjuk, hogy Tolsztojról már sokkal több badarságot hordtak össze, mint bármely más íróról. Ezért nem árt jól meggondolnunk, mit is tanított tulajdonképpen Tolsztoj.

Úgy gondolta, hogy tanítása nem más, mint Krisztus helyesen felfogott tanítása, amely ezekben a szavakban jut kifejezésre: „Ne állj ellen a gonosznak". „Miben áll hitem?" című könyvében ezt mondja: „*Ne állj ellen a gonosznak* — ezek a szavak, szó szerint értelmezve — voltak számomra az igazi kulcs, amely mindent feltárt előttem. S már csodálkoztam is azon, hogyan tudtam olyan kiforgatva értelmezni ezeket a világos, félreérthetetlen szavakat. Azt mondják: szemet szemért, fogat fogért, én meg azt mondom: ne állj ellen a gonosznak, és bármit tesznek is veled a gonoszok, tűrj, légy megbocsátó, de ne állj ellen a gonosznak vagy a gonoszoknak. Mi is lehet ennél világosabb, érthetőbb és vitathatatlanabb? S mihelyt egyszerűen és szó szerint értelmeztem ezeket a szavakat, úgy ahogy ki vannak mondva, nyomban érthetővé vált előttem minden Krisztus tanításában, nemcsak a hegyi beszédben, hanem valamennyi evangéliumban — minden, ami zavarosnak látszott, érthetővé vált, ami ellentmondásosnak látszott, harmonikussá vált, s a legfőbb az, hogy ami fő-

löslegesnek látszott, szükségesnek bizonyult. Minden egy egységes egészben olvadt össze, és minden kölcsönösen, vitathatatlanul igazolta egymást, mint a széttört szobor darabjai, amikor megfelelő módon összerakják őket."*

Tolsztojt zavarba akarták hozni, s ezt kérdezték tőle: mit csinálna, ha zuluk jönnének és meg akarnák sütni gyermekeit?** De Tolsztoj nem jött zavarba.

„Az emberek mind testvérek — válaszolta —, és mind egyformák. S ha zuluk jönnének, hogy megsüssék gyermekeimet, az egyetlen, amit tehetek: igyekeznék meggyőzni a zulut, hogy ez neki nem előnyös és nem jó — meggyőzni, megadva magamat neki, amennyire lehet. Annál is inkább, mert nem érdemes harcolni a zuluval. Vagy ő győz le engem és még inkább megsüti gyermekeimet, vagy pedig én győzöm le őt, s gyermekeim holnap megbetegszenek és még nagyobb kínok között pusztulnak el betegségük következtében."***

Itt, legalábbis első pillanatra, sok minden nem világos, sőt elképesztő. A legmeglepőbb az a megállapítás, hogy ha kiragadom gyermekeimet a vérszomjas „zulu" kezei közül, akkor holnap betegségben halnak meg. Önkéntelenül is felvetődik a kérdés: csak nem szüleik bűneiért kell meghalniuk? De nyomban látni fogjuk, hogy ez nem is olyan furcsa, mint első pillantásra tűnik. Homályos marad továbbá, hogyan értendők Tolsztojnak azok a szavai, hogy a „zulu" még inkább megsüti gyermekeimet, ha ellenállok neki: azt jelenti-e ez, hogy két gyerek helyett megsüt, mondjuk, négyet, vagy hogy ugyanannyi gyereket hosszabb ideig tesz ki a tűznek, vagy más egyebet jelent? Végül az adott esetben azzal is nehéz volna egyetértenünk, hogy „minden ember egyforma". Már akinek egyforma! Annak számára, akit éppen nyársra húzni készülnek, az emberevő egyáltalán nem egyforma az olyan emberrel, aki tartózkodik az emberhús fogyasztásától.

---

* *L. N. Tolsztoj:* „V csom moja vera?" [„Miben áll a hitem?"] 1909. 14. old.

** Aki ezt a kérdést feltette, úgy látszik, emberevőknek tartotta a zulukaffereket. Ez tévedés, de itt nem érdemes vele foglalkozni.

*** „Érett kalászok". 220. old.

De nem szándékszom vitába szállni Tolsztojjal. Nem is „érdemes" vitatkoznunk vele: nála annyi az ellentmondás, hogy valamennyit úgysem lehet elkapni. Inkább azt kell megállapítanunk, hogy miért olyan sok nála az ellentmondás. Ehhez pedig meg kell értenünk belső természetét.

Térjünk vissza a „ne állj ellen a gonosznak" elvéhez. A gyermeket sütő zulukaffer imént vizsgált példája elég kifejező. Nem kevésbé kifejező a következő példa sem.

Erre a kérdésre: „Ha egy anya szemem láttára agyonveri gyermekét, mit tehetek?" — Tolsztoj így válaszol: „Egyet — állj a gyermek helyére."*

Aki azt hiszi, hogy ebben az irányban nem lehet még tovább menni, téved: Tolsztoj még tovább megy. Véleménye szerint az, akit egy veszett kutya megtámad, akkor cselekszik helyesen, ha nem áll ellen. Ez szinte hihetetlennek hangzik. Ezért átadom a szót magának Tolsztojnak:

„Szem előtt kell tartanom, hogy jobb, ha egy ember, akit szeretek, ott hal meg nyomban, a szemem láttára azért, mert még egy veszett kutyát sem volt hajlandó megfosztani életétől, mint ha hosszú évek múltán halna bele túltápláltságába és túlélne engem."**

Ehhez nem fér kétség. „Még egy veszett kutyát" sem szabad megfosztani életétől, ha emberélet megmentéséről van is szó. S felmerül a kérdés: ha baj az, hogy egy ember megöl egy veszett kutyát, akkor miért nem baj az, ha egy veszett kutya megöl egy embert? S ha az is baj, érdekes volna tudni, vajon e két baj közül melyik a kisebbik. S ha tudom, melyik a kisebbik baj, miért nem kellene ezt választanom a nagyobbikkal szemben. Azt hiszem, minden józan gondolkodású ember azt mondja: két baj közül okvetlenül a kisebbiket kell választani. A veszett kutya halála hasonlíthatatlanul kisebb baj, mint az ember halála;

---

* Ugyanott, 210. old. Lásd továbbá „Hogyan harcoljunk a gonosszal úgy, hogy nem állunk ellen neki" című brosúráját és több részletet a „Miben áll a hitem?" című könyvben.

** „Érett kalászok". 40. old.

ezért jobb megölni a kutyát, mint feláldozni az embert. Tolsztoj álláspontjáról nézve azonban másként fest a dolog.

Álláspontjának megértése végett nem lesz fölösleges idéznünk azokat a szavait, amelyekkel a veszett kutyával kapcsolatos elmélkedését bevezeti: „A szellemi fejlődés bizonyos fokán az embernek tartózkodnia kell attól, hogy erősítse magában a más lények iránti egyéni sajnálat érzését. Ez önmagában véve állati érzés, s az érző emberben mindig elég erősen megnyilvánul akkor is, ha nem szítják fel mesterségesen. Amit fokoznunk kell magunkban, az a lelki együttérzés. Mindig többre kell becsülnöm bármely ember lelkét, mintsem a testét."*

Figyeljük csak meg az „állati sajnálatnak" és a „lelki együttérzésnek", a „testnek" és a „léleknek" ezt a szembeállítását. Ez megmagyarázza, miért hiszi Tolsztoj, hogy a veszett kutyát nem szabad agyonütni még akkor sem, amikor ettől egy emberélet megmentése függ, és hogy miért nem szabad ellenállni a „zulunak" még akkor sem, ha az ellenállás megmenthetné „gyermekeimet". Kellemetlen dolog „zulu" által felfalatni és kellemetlen dolog veszett kutya által megmaratni. De ezek tisztán testi kellemetlenségek; nem kell nekik túlságosan nagy jelentőséget tulajdonítani. Ha ma megmentenek a veszett kutyától, „hosszú évek múltán" belehalok a túltápláltságba; ma kiragadtam „gyermekeimet" a vérszomjas „zulu" kezei közül, holnap meg elviszi őket valamilyen járvány. Nem szabad magunkban erősítenünk a test iránti sajnálat érzését — a lélek drágább a testnél ⟨...⟩

Ne gondoljuk, hogy Tolsztoj csak mások szenvedéseiről beszél közömbösen. Korántsem, a saját szenvedései iránt ugyanilyen közömbös, — vagy legalábbis az szeretne lenni. Azt mondja: „Nos, fáj a fogam vagy a hasam, vagy szomorúság fog el és fáj a szívem. Hát hadd fájjon, mit törődöm vele. Vagy fáj és elmúlik, vagy ugyis belehalok a fájdalomba. Egyik esetben sincs semmi rossz."** Ez nem önzés, hanem egyszerűen a „test" megvetése

* Ugyanott, 39—40. old.
** Ugyanott, 181. old.

a „szellem" nevében. A test ilyen megvetése valamikor a kereszténységet jellemezte. S ebből a szempontból Tolsztoj tanításának csakugyan sok a közös vonása a kereszténységgel.

Más helyütt azt mondja: „A világit, az időlegest az örökkel kell felcserélnünk — ez az élethez vezető út, s ezen az úton kell haladnunk."* A világinak és az időlegesnek az örökkel való felcserélése nála ugyanabban az értelemben fogható fel, mint a test érdekeinek fent említett szembeállítása a szellem érdekeivel. Aki ennek elméleti és gyakorlati jogosultságát elfogadja, kénytelen elismerni, hogy a „zuluval" szemben tanúsított magatartása tökéletesen helyes. Hiszen csak az fontos, ami örök, a „zulu" pedig nem örök ⟨...⟩

1910

---

* Ugyanott, 176. old.

[RECENZIÓ É. BOUTROUX „TUDOMÁNY ÉS VALLÁS A MAI FILOZÓFIÁBAN" CÍMŰ KÖNYVÉRŐL]

É. Boutroux: „Tudomány és vallás a modern filozófiában". B. Bazarov fordítása, a fordító előszavával. „A modern filozófia könyvtára", harmadik rész, a „Sipevnyik" kiadása. Szentpétervár 1910.

E. Boutroux tanulmányával foglalkozó előszavában V. Bazarov[1] úr azt mondja, hogy arra a kérdésre, mi idézi elő a vallás és a tudomány közötti konfliktust, lehet-e valaha is valamilyen formában végleg megoldani ezt a konfliktust, tizenöt évvel ezelőtt minden „felvilágosult" ember csak megvető vállvonogatással válaszolt volna. Akkor úgy gondolták, hogy ez a kérdés ostobaság, mivel azt tartották, hogy a tudomány ellentmond azoknak az elképzeléseknek, amelyeken minden vallás alapszik. Ma más a helyzet. Ma a valóban „kultúrált" emberek nagyon is távol állnak ettől a felfogástól. Ma úgy vélik, hogy az említett konfliktusról nem azért ostobaság beszélni, mert a vallást egyszer s mindenkorra *megcáfolta már a tudomány,* hanem azért, mert a tudomány és a vallás teljesen különböző síkokon mozog. „Régebben — meséli V. Bazarov úr — az elméleti fogalmak harcban állottak a hit dogmáival. Hol a tudományos elképzelések szorították ki a hitet és léptek helyébe — s ilyenkor a tudomány emberei azt mondogatták, hogy a hagyományos vallás »meg van döntve«, hogy ideje »tudományos vallást« létrehozni stb. Hol meg, éppen ellenkezőleg, a tudományról derült ki, hogy »csődbe jutott«, hogy képtelen megfejteni a »világ rejtélyeit« — s ilyenkor a hagyományos vallás hívei nekibátorodtak, s újból buzgalommal dicsőítették a világmindenség titkait feltáró kulcsukat. Mind

ebben, mind abban az esetben ellenséges összeütközésbe került a tudománynak és a vallásnak maga a *tartalma.* Hogy van közös talajuk, s következésképpen van talaja a konfliktusnak is, azt senki nem vonta kétségbe . . . Napjainkban egyre erőteljesebben előtérbe nyomul egy másik álláspont . . . Ez az álláspont elismeri, hogy a múltbeli összeütközésekben mindkét félnek igaza volt, mégpedig a legszélsőségesebb, legengesztelhetetlenebb következtetéseiben . . . Ha tudományos szemszögből nézve valamennyi vallási elképzelés ostobaság, ha vallási szemszögből nézve valamennyi tudományos elképzelés bűnös vagy legjobb esetben is közömbös, akkor ez éppen azt jelenti, hogy az első és a második terület között a dolog lényegét illetően elképzelhetetlen bármilyen összeütközés vagy ellentmondás . . . A régi vágású emberek nem azért tévedtek, mert a vallási és a tudományos elképzeléseket összeegyeztethetetleneknek tartották — ebben teljesen igazuk volt —, hanem azért, mert ennek ellenére mindenáron szerették volna őket összeegyeztetni." (5—8. old.)

Ez nagyon érdekes. Csak az a kár, hogy *nem felel meg teljesen a történelmi igazságnak.* „Régebben" az elméleti fogalmak korántsem mindig harcoltak a bit dogmái ellen. Vajon a „kulturált" V. Bazarov úr sohasem hallott az úgynevezett *kettős igazságról?* Az ilyen igazságot hirdető tanítás még a középkorban született, s a reneszánsz idején fejlődött ki teljes mértékben. Értelme éppen az, hogy a tudomány igazságai teljesen más síkon „mozognak", mint a vallás igazságai. Ha tehát a „kulturált" emberek *manapság* azt bizonygatják, hogy a vallás és a tudomány között lényegében semmi helye sincs összeütközésnek, csak olyasmit melegítenek fel, ami éppen eléggé „régi".* Másfelől, vajon olyan

---

* *G. H. Lewes*[3] „Filozófiatörténet"-ében úgy tünteti fel a dolgot, mintha Francis Bacon a „kettős igazság" első hirdetői közé tartozott volna. Nem egészen így áll a dolog. De nézzük csak meg, hogyan fogalmazza meg maga Lewes ezt az igazságot, amelyet teljes mértékben elfogad. „A teológia olyan fogalmak szférájában mozog, amelyek teljesen különböznek a tudomány területét alkotó eszméktől. Valójában a teológia és a tudomány között nem lehet semmiféle vita. Ez is, amaz is a maga útját járja . . . nincsen közös talajuk." (Id. mű, harmadik orosz kiadás, 363. old.) Ez szóról szóra az, amit

régen volt az, amikor például Brunetière[3] nagy hangon és ünnepélyesen bejelentette „a tudomány csődjét"? Mint tudjuk, ez egyáltalán nem volt régen. Tehát furcsa, ha az erre a vélt csődre vonatkozó ítéleteket kizárólag a „régi" időkbe helyezzük. Mindebből pedig az következik, hogy az a „kulturált" ember, aki E. Boutroux könyvének előszavát írta, nem járatos sem a filozófiai gondolat *történetében*, sem a *mai* „filozófiai" felfogásokban.

Az elfogulatlan megfigyelő előtt teljesen nyilvánvaló, milyen társadalmi okok késztetnek bizonyos fajtájú mai „filozófusokat" arra, hogy felmelegítsék és *új* mártással leöntve tálalják a „kettős igazságról" szóló *régi* tanítást.* E. Boutroux azok közé a felmelegítők közé tartozik, akiknek a művei teljes joggal nevezhetők *a huszadik század skolasztikájának.*

Jól ismeri tárgya irodalmát. De művében nincsen szemernyi eredetiség sem, a legcsekélyebb irodalmi tehetséget sem árulja el. Ezért csak úgy árad belőle a leküzdhetetlen unalom. Óvakodj tőle, orosz olvasó!

Íme egy kis példa E. Boutroux megállapításaira: „Az embernek meg kell engedni, hogy nemcsak a tudományos megismerés feltételeit, hanem saját élete feltételeit is kutassa." (324. old.) Ez a „hanem" igazán felülmúlhatatlan. Abból a feltevésből indul ki, hogy az ember a „saját életét" nem kutathatja *tudományosan,* de ez a feltevés, természetesen, teljesen tarthatatlan. Márpedig éppen ezen a teljesen tarthatatlan feltevésen épül fel mindaz, amit a vallásos gondolkodásmód jogainak védelmében felhoz. Szó, ami szó, nagyszerűen védelmezi a vallást! Amikor az ember alaposabban megismerkedik az ilyen védelmezők érveivel, már nem is csodálkozik azon, hogy a pápa a legszívesebben egyházi átokkal sújtaná őket. A római katolikus

---

Bazarov úr E. Boutroux és elvbarátai alapján „*manapság*" elénk tálal ebben a kérdésben. Márpedig Lewes, kétségtelenül „*régi*" író . . .

* Lásd *L. I. Akszelrod*[4] „A kettős igazság a mai német filozófiában" című kitűnő cikkét; „Filoszofszkije ocserki", gyűjtemény. Szentpétervár 1906.

egyház nagyon jól tudja, hogy a vallásnak sok az olyan barátja, aki valójában rosszabb az ellenségnél.

„Minden cselekedetem — folytatja a vallásnak e szerencsétlen védelmezője —, minden szavam és minden gondolatom arról tanúskodik, hogy bizonyos realitást és bizonyos értéket tulajdonítok egyéni létemnek, e lét fenntartásának, a világban betöltött szerepének. Egyáltalán semmit sem tudok arról, van-e az ilyen ítéletnek objektív jelentősége, de nincs is semmi szükségem rá, hogy ezt bebizonyítsák. Amikor néha elgondolkodom ezen a meggyőződésen, úgy vélem, hogy csupán ösztönömnek, szokásaimnak és előítéleteimnek a lenyomata. Ezeknek az előítéleteknek megfelelően igyekszem azt szuggerálni önmagamnak, hogy megvan bennem az a tendencia, hogy specifikus létemben fennmaradjak; képesnek tartom magam valamire; eszméimet komolyaknak, eredetieknek, hasznosaknak vélem, terjesztésükön és elismertetésükön fáradozom. Mindez nem állja ki a legcsekélyebb tudományos kritikát sem. De ezek nélkül az illúziók nélkül nem tudnék élni, legalábbis nem tudnék ember módjára élni; ezzel az ámítással sikerül könnyítenem egyes bajokon, sikerül hozzásegítenem egyes, hozzám közel álló embertársaimat ahhoz, hogy létüket elviseljék vagy szeressék; ennek az ámításnak köszönhetem, hogy képes vagyok szeretni önmagamat és megfelelő alkalmazást keresni erőimnek." (Ugyanott.)

Ebben benne van az egész Boutroux a maga negédes érvelésének egész bámulatos ingatagságával és egész felháborító erkölcstelenségével. Eszébe sem jut, hogy korántsem él „*ember módjára*" az, aki életét csak valamilyen „*ámításnak*" „köszönheti" és enélkül nem kereshet erőinek „megfelelő alkalmazást". Ez az érző ember nem érti meg, milyen jelentéktelen értékű az az állítólagos segítség, amely felebarátaink „illúzióinak" fenntartásában nyilvánul meg! Még csak nem is gyanítja, hogy éppen ez a szánalmas kísérlet, amelynek célja az „*illúziók*" elméleti igazolása, „nem állja ki a legcsekélyebb tudományos kritikát sem". S miért képzeli azt, hogy „az a tendencia, hogy specifikus létében fennmaradjon" csak autoszuggesztió folytán van meg benne? Ez a tendencia valójában minden szervezetben megvan. Elkerül-

hetetlen következménye és kifejezése az életnek. Aki ezt bizonyítéknak hozza fel arra, hogy vannak a „tudományos kritika" számára megközelíthetetlen jelenségek, az egyszerűen játszik a szavakkal. Abban a körülményben sincs semmi csodálatos, hogy „képesnek tartom magam valamire". Míg „én" *élek*, vannak „bennem" bizonyos *erők*, s ezeknek az erőknek a megléte folytán tartom magam *képesnek* arra, hogy ezt vagy azt megtegyem. „Én" persze fel is nagyíthatom képességeimet: nem ok nélkül szokták azt mondani, hogy tévedni emberi dolog. Példáért nem kell messzire mennünk. E. Boutroux nagyon téved, amikor a vallás védelmében felhozott megfontolásait „komolyaknak" és „hasznosaknak" tartja („eredetiségéről" nem beszélek, mert erről aztán szó sem lehet). De abból, hogy téved, még egyáltalán nem következik, hogy az embereknek az önbizalomhoz valamilyen misztikus indokra van szükségük, és hogy ezt kizárólag a „kettős igazsággal" lehet megmagyarázni.

A tévedéseknek megvan a maguk törvényszerűsége. Így, E. Boutroux tévedése, aki azt hiszi, hogy „komolyan" és „hasznosan" védelmezi a vallást, abból fakad, hogy ő egy hanyatló társadalmi osztály — a *mai* francia burzsoázia — ideológusa. De itt sincs semmi a világon, ami hozzáférhetetlen volna a tudományos kritika számára. Az a helyzet, hogy minden társadalmi osztály, akárcsak minden egyén is, úgy védekezik, *ahogy* tud és *ameddig* tud...

Nem lesz haszontalan kiegészíteni az elmondottakat szerzőnk következő okfejtésének boncolgatásával:

„A gyakorlat, először is, feltételezi a hitet; másodszor, az e hit által feltételezett tárgyat; harmadszor, e tárgy szeretetét és a megvalósítására irányuló kívánságot." (331. old.)

Ha „feltételezem", hogy a szomszéd erdőben van egy nőstény farkas, ahhoz, hogy vadászatra induljak, a legcsekélyebb szükségem sincs arra, hogy a farkasba vetett hitet is „feltételezzem". E. Boutroux *kettővel megszorozza azt, aminek egyes számban kellene maradnia.* Vajon miért teszi ezt? Véleményem szerint itt csak egy válasz lehetséges: hogy hozzászoktassa magát és olvasóit a „*hit*" szó helytelen alkalmazásához. Ha valaki arra a meg-

győződésre jut, hogy a gyakorlat elképzelhetetlen „hit" nélkül, könnyen hajlik majd a „kettős igazság" elfogadására. Más szóval: E. Boutroux egy kissé ravaszkodik. De sebaj. Már tudjuk, hogy az *„emberi"* léthez *„illúzióra"* és *„ámításra"* van szükség.

Továbbá. A gyakorlat feltételezi a tárgy szeretetét. Ez nem mindig van így. A farkasvadászat nem a farkas, hanem a vadászat szeretetét tételezi fel. De ne legyünk olyan szigorúak. Tegyük fel, hogy a gyakorlat mindig megköveteli a „feltételezett" tárgy szeretetét. Mi következik ebből? E. Boutroux szerint ebből az következik, hogy a gyakorlat lehetetlen vallás nélkül, minthogy „a szeretet, ha jobban szemügyre vesszük, túllépi a szó tulajdonképpeni értelmében vett természet kereteit". (333. old.) Ez aztán meggyőző! Még meggyőzőbb, mint E. Boutroux gondolná. S minthogy a vadállatok nőstényei kétségtelenül szeretik kölykeiket, kiderül, hogy a fentebb „feltételezett" nőstény farkas szintén hajlik a vallásosságra.

Meg kell vallanunk, rosszul állhat a szénája annak a társadalmi osztálynak, amelynek ideológusai kénytelenek magukat — vagy csak másokat? — ilyen bölcsességekkel „ámítani". A XVIII. században, a forradalom küszöbén, a francia burzsoázia ideológusai sokkal „komolyabbak" voltak. Csakhogy az az idő egyszer s mindenkorra elmúlt.

Hát V. Bazarov úr, aki valamikor a proletariátus ideológusának vélte magát? Vele még rosszabbul állunk: nem tudja, mit tesz.

Még egyszer: óvakodj, orosz olvasó!

1911

V. J. BOGUCSARSZKIJ „A. I. HERZEN" CÍMŰ KÖNYVÉRŐL

〈...〉 Herzen, mint ismeretes, elmondja, hogy élete minden szakaszában és a legkülönbözőbb körülmények között békességgel és szelídséggel töltötte el a szentírás olvasása. Ezzel kapcsolatban szerzőnk megállapítja, hogy a „kereszténység lényege" (ezt jegyezzék meg, kedves olvasóim) óriási hatással volt Puskinra, Tolsztojra és Dosztojevszkijra. Sőt, egy részletet is idéz Puskinnak abból a költeményéből, amelyben elmondja, hogy mikor és miért „hallgatja a költő szent borzadállyal a szeráfok hárfáját". Ez után az idézet után Bogucsarszkij úr a következőket fejti ki: „Valami ehhez hasonló ment végbe a legnagyobb orosz publicista lelkében is: Herzen, miután később végérvényesen szakított nemcsak minden vallási »dogmával«, hanem a korábbi hite lényegével is, mégis magával vitt valamit ebből a hitből a »túlsó partra«, magával vitte nem értelmében, hanem éppen abban, ami saját szavaival élve »egész életén végigkísérte«." (39—40. old.)

Ez megható. Csak nem egészen érthető. Herzen „később" szakított *korábbi hite lényegével*. Ezt közli Bogucsarszkij úr. S ez helyes. De vajon melyik hit lényegével? Nyilvánvalóan — a *keresztény hitével*. Mi a különbség a keresztény *„lénye"* és „lényege" között? Megint csak nyilvánvaló, hogy semmi: ez egy és ugyanaz. S ha egy és ugyanaz, akkor kiderül, hogy amikor Herzen szakított a „kereszténység *lényegével"*, ez továbbra is hatott rá, *úgy, ahogy* valamikor hatott Puskinra, később pedig Dosztojevszkijra és Tolsztojra, vagyis olyan írókra, akik *nem is szakítottak vele*.

Furcsa.

Furcsa az is, hogy az ellágyult Bogucsarszkij úr nem vette észre ezt a furcsaságot. S még furcsább az, hogy Herzen *„később"* — novgorodi száműzetése idején — nagy gyönyörűséggel olvasta Feuerbach „A kereszténység lényege" című híres könyvét és nyomban csatlakozott azokhoz, akikben a *„kereszténység lényege" szavakhoz teljesen meghatározott képzet társult. A kereszténység lényege* — mondotta Feuerbach — *a szív lényege.* A keresztény azokkal a tulajdonságokkal ruházza fel istenét, amelyek saját szívében vannak. *Elidegeníti,* kiagyalt lényre ruházza át őket. De hogy az ilyen átruházás lehetséges legyen, az emberi értelemnek álomba kell merülnie. „Az álom a vallás titkainak kulcsa" — fűzte hozzá Feuerbach. Mivel Herzen magáévá tette a „kereszténység lényegének" ezt a felfogását, magától értetődik, hogy *„később"* — vagyis amikor értelme felébredt — nem lehetett a kereszténység lényegének a hatása alatt. Éppen ellenkezőleg, *elutasító magatartást tanúsított vele szemben.* Azt írta Szamarinnak[1]: „Mi a magunk talaján — igen reális talajon — igen reálisan állunk: az embernek rendszerint a lába alatt van a talaj; Önnek egy más talaj van, a feje felett; Ön gazdagabb nálunk, bár lehet, hogy ennélfogva a földi dolgokat fordítva látja."* A földi dolgoknak fordított alakban való ábrázolása a lényege minden vallásnak, többek között a kereszténységnek is. Herzen nem volt hajlandó elismerni, hogy az ember feje *felett* van egy *„másik" talaj,* s ezzel *hozzáférhetetlenné* vált a „kereszténység lényegének" *hatása számára.* S ebben nem hasonlított Puskinra, Dosztojevszkijra, Tolsztojra és más hívő írókra, *hanem különbözött* tőlük. Ezt annál is inkább le kell szögeznünk, mert irodalmunkon mostanában egy misztikus hullám hömpölyög végig, amely óriási és igen káros zűrzavart okoz az olvasók fejében: a bizonyíték — napjaink sok „valláskeresése". Mindig így szokott ez lenni a reakció idején: a derék, de gyenge emberek, akiknek kicsúszott a talaj a lábuk alól, egy „másik" — a fejük felett levő — talaj létezésébe vetett hittel próbálnak vigasztalódni ⟨...⟩

1912

---

* „Kolokol" c. gyűjtemény, 518. old.

N. A. BERGYAJEV „A. SZ. HOMJAKOV" CÍMŰ KÖNYVÉRŐL

Bergyajev úr, mint tudjuk, már régóta „kóborol a hitek birodalmában". Valamikor még a marxizmusba is bekukkantott, de persze, ez nem elégíthette ki, s így *„tovább"* ment. Most megállapodott — nem tudni, vajon hosszú időre-e — az ortodoxia álláspontján. S ez az egyik oka annak, hogy olyan rokonszenvvel viseltetik általában a szlavofilizmus és kiváltképpen A. Sz. Homjakov iránt, aki a szlavofilizmus legkiemelkedőbb *teológusa* volt. Ámde Bergyajev úrnak az ortodoxiával szemben is megvannak a maga sajátos — udvariasságból azt is mondhatjuk, hogy eredeti — követelményei. Ezért A. Sz. Homjakov is csak részben elégíti ki. Azt mondja:

„Bármilyen nagyok is Homjakov teológiai érdemei, bármilyen kedves is nekünk, vallási tudatáról mégiscsak azt kell mondanunk, hogy korlátozott, elfojtott, hézagos volt. Kevés benne a prófétai szellem. Homjakov tagadta az egyház dogmatikus fejlődését, nem látott az egyházban olyan folyamatot, amelyet isten fia irányít. Az ortodoxia az ő számára befejezett valami, »tökéletességre tett szert«, az isteni kinyilatkoztatás elérte teljességét. Homjakov a kereszténységben nem remélt már új kinyilatkoztatást, s nem is engedte meg ennek lehetőségét. A pravoszláv egyház az ő számára elsősorban a szentség megőrzése volt. A prófétai és alkotó oldala nemigen tárult fel előtte. Az eszkatológiai[1] probléma, a vég problémája, semmi helyet sem foglal el Homjakov teológiájában . . . Homjakov a maga orosz messianizmusát nem kapcsolta össze az Apokalipszissal . . . Az apokaliptikus sejtelmek,

az apokaliptikus szorongás, az apokaliptikus tragizmus idegenek Homjakovtól . . . A szlavofilok újítók, szinte forradalmárok voltak a teológiában . . . Mégis a régi vallási tudatban éltek. Az új vallási tudat, amely az új kozmikus korszakban gyúl fel, nem tagadja meg a pravoszláv egyház megrendíthetetlen szentségét, de nemcsak a papságot, hanem a prófétaságot is elismeri, eltöltik a szentháromság befejező kinyilatkoztatásának megsejtései, eltölti a történelem végének tragikus érzése." (109—110. old.)

Ezekben az érdekes sorokban csak úgy hemzsegnek a nem teljesen világos, de nagyon csábító ígéretek. Ezek alapján remélhető, hogy Bergyajev úr, telítve lévén „apokaliptikus tragizmussal" és „apokaliptikus sejtelmekkel", hamarosan új „próféciákkal" lép elő, amelyek eredménye „az egyház dogmatikus fejlődése" lesz. Az igazat megvallva, amikor elképzelem ezt a jövőt és az eljövendő próféta — remélhetőleg — hamaros fellépését, „szorongás" fog el, félve várom „a történelem végét" és az „új kozmikus" (excusez du peu![2]) „korszakhoz" tartozónak vallom magam. S bár teljesen bizonyos vagyok afelől, hogy Bergyajev úr kifogástalanul tölti majd be új szerepét, kénytelen-kelletlen meg kell vallanom, hogy rosszul birkózott meg jelenlegi feladatával: A. Sz. Homjakov nézeteinek jellemzésével.

Olykor „megsejti" — igaz, hogy nem „apokaliptikusan" — azt, hogy miként is kellene hozzányúlni a szlavofil elmélet tanulmányozásához. Észreveszi, hogy a szlavofilizmus „nem más, mint a földesúri kúriák, a lakályos, kényelmes fészkek pszichológiája és filozófiája". (65. old.) Ez helyes, bár egy kissé szűkkörű meghatározás, hiszen a szlavofilizmus a szó tágabb értelmében nemcsak a földesúri kúriák pszichológiája és filozófiája volt, hanem a művelt hivatalnokréteg bizonyos részéé is (M. P. Pogogyin[3]). Bergyajev úrnak ki kellett volna fejtenie helyes gondolatát, vagyis meg kellett volna mutatnia, hogy a földesúri „pszichológia" miképpen szülhetett olyan „filozófiát", amelynek eredményeképpen a szlavofilok az ismert módon foglaltak állást koruk élenjáró országainak társadalmi és szellemi mozgalmaival kapcsolatban. Ez esetben, ha nem is elég széleskörű, de mégis jelentős mértékben helyes magyarázatot adott volna a szlavofil tanítás természetét illetően.

Ez esetben megértette volna, hogy A. Sz. Homjakov és legközelebbi elvbarátai miért tekintettek a Nyugatra éppen így, és nem másképpen. Sőt, megértette volna azt is, hogy mi az oka az ortodoxia iránti rendkívüli vonzalmuknak. De ha ezt a módszert követte volna kutatásában, valójában elismerte volna a dialektikus materializmus helyességét, amely mindig a léttel magyarázza a gondolkodást, ellentétben az idealizmus minden árnyalatával, amely a létet magyarázza a gondolkodással. Erre viszont pravoszláv szerzőnk egyáltalán nem kapható: rosszallóan beszél „a dialektikus materializmus filozófiai kudarcáról", amely Nyugaton a racionalizmus bűneinek büntetése volt. (120. old.) Hogy miért vallott „kudarcot" a dialektikus materializmus, azt persze nem magyarázza meg. S igazságtalanság volna, ha ebben a tekintetben bármilyen igényeket támasztanánk vele szemben: a próféták mindig és mindenütt inkább hajlottak a *kinyilatkoztatásra*, mint a *magyarázatra*. De akárhogy álljon is a dolog, annyi bizonyos, hogy Bergyajev úr nem vállalhatta magára a szlavofilizmus materialista történelemmagyarázatának „kudarcát". Ezért ezen elmélet igazi tartalmának helyes „megsejtése" („a földesúri kúriák filozófiája és pszichológiája") nem lépett túl az egyszerű sejtésen. A szlavofilizmus eredetéről szólva Bergyajev megelégszik a következő, a világon semmit meg nem magyarázó frázisokkal: „*A szlavofilizmus tudatos, ideológiai kifejezést adott a pravoszláv Kelet örök igazságának és az orosz föld történelmi rendjének, szervesen egyesítve az egyiket a másikkal. Az orosz föld a szlavofilok szemében mindenekelőtt a keresztény igazság hordozója volt, a keresztény igazság pedig a pravoszláv egyházban rejlett. A szlavofilizmus fedezte fel az ortodox kereszténységben a kultúra sajátos típusát, a nyugati katolikustól eltérő és ezért más életet teremtő sajátos vallási tapasztalatot.*" (9. old.) Ezt a részt maga Bergyajev úr emelte ki. Valószínűleg különös fontosságot tulajdonított ezeknek a megállapításoknak, de valójában ezek csupán „szavak, szavak, szavak", ahogy Hamlet, dán királyfi mondotta.

Prófétánknak általában nem erőssége a történelmi fejtegetés. Felhozok erre egy példát. A könyv 8—9. oldalán ezt olvashatjuk: „Az, amit XIX. század eleji reakciónak szoktak nevezni, persze

alkotó előrehaladás, új értékek felszínrehozása volt. A romantikus reakció csak a szó pszichológiai értelmében volt reakció. Alkotó hisztorizmussal és az élet irracionális teljességének felszabadító elismerésével termékenyítette meg az újkort. A mi szlavofilizmusunk hozzátartozott ehhez a világméretű áramlathoz, amely valamennyi népet a nemzeti öntudat, a szervesség, a hisztorizmus felé vonta. Annál nagyobb érdeme a szlavofiloknak, hogy ebben a világméretű áramlatban el tudták foglalni sajátos helyüket, és eredeti módon kifejezésre tudták juttatni Oroszország szellemét és Oroszország hivatását. Egyek az orosz földdel, az orosz történelemmel, az orosz lélekkel; más szellemi talajból sarjadtak, mint a német és a francia romantikusok." (8—9. old.)

Az utóbbi megjegyzés talán még helyes is: az a szellemi talaj, amelyből a mi szlavofilizmusunk sarjadt, csakugyan sok tekintetben különbözik attól, amely a nyugat-európai romantizmust kitermelte. De ez az utóbbi sem éppen egynemű: a *német* romantizmus például sok tekintetben különbözött a *franciától*. Vajon miért? Mi sem egyszerűbb: az a szellemi talaj, amely létrehozta, „más" volt, mint az, amely a francia romantizmust létrehozta. Ezt mindenki tudja, ez magától értetődik, s ennek megállapításával még nem magyaráztunk meg semmit. A lényeg az, hogy tulajdonképpen milyen is volt és honnan eredt szlavofilizmusunk szellemi talaja. Már magától Bergyajev úrtól is hallottunk válaszokat ezekre a kérdésekre; bennefoglaltatnak a következő szavakban: „a nemesi kúriák filozófiája és pszichológiája"; de ha ez így van, akkor a szlavofil elmélet „*eredetisége*" éppen abban rejlik, hogy az a XVIII. század végén és a XIX. század elején Nyugat-Európában végbement nagy megrázkódtatások szülte „világromantizmus" sajátos tükröződése az orosz földesúri és — *ezt nem árt ismételten hangsúlyozni* — hivatalnoki rend bizonyos részének elméjében. Aki ezt nem gyanítja vagy akár Bergyajev úrhoz hasonlóan gyanítja ugyan, de ezt a helyes „megsejtését" belefojtja a hangzatos, ám semmit meg nem magyarázó frázisok árjába, az eleve arra van kárhoztatva, hogy semmit se értsen meg a szlavofilizmusból.

Hogy megértsük a szlavofilok tanítását mint a nyugati *élet* által az orosz *gondolatra* gyakorolt hatás termékét, ahhoz, akár

csak egy kis időre is, ennek az *egy* esetnek a kedvéért, át kell térnünk annak a dialektikus materializmusnak az álláspontjára, amely Bergyajev úr szerint „kudarcot vallott", de effajta kérdésekben, mint mondani szokás, sem szépszerével, sem erőszakkal el nem űzhető.

Bergyajev úr óriási tévedésben leledzik, amikor feltételezi, hogy a romantikus reakció e szónak *csak* pszichológiai értelmében volt reakció. Eredetileg még a francia romantizmus is *politikai és szociális reakció* volt. Igaz, jellege csakhamar megváltozott, minthogy az akkori francia értelmiség, amelynek körében a leginkább elterjedt, társadalmi helyzeténél fogva nem rokonszenvezhetett a reakcióval. De akkor is megmaradtak benne egyes olyan vonások, amelyek reakciós indulásáról tanúskodnak. Okvetlenül ezek közé sorolandó az összes romantikusokban meglevő misztikus hajlam az irracionalizmura. Ugyanolyan súlyosan téved Bergyajev úr akkor is, amikor úgy képzeli, hogy „a nemzeti érzés, a történelem" felé fordulás kizárólag a „világromantizmus" érdeme volt (ugyanott): Augustin Thierryt, Mignet-t, s különösen Guizot-t[4] aligha lehet a romantikusok közé sorolni. Márpedig ezek rendkívül sokat tettek a nemzeti érzéshez és a történelemhez való fordulás tekintetében. S mi itt a fontos? A nemzeti érzés felé, a történelem felé fordulva, ezt is, amazt is teljesen konkrét álláspontról kiindulva tudták szemügyre venni — nevezetesen a társadalom belső fejlődésének és a társadalomban végbemenő osztályharcnak az álláspontjáról. Ám mi az, ami *számunkra* még ennél is fontosabb? Annak a ténynek, hogy nyomatékosan rámutattak a nyugat-európai társadalomban dúló osztályharcra, óriási hatása volt szlavofilizmusunk fejlődésére. (Lásd „Pogogyin és az osztályok harca" című cikkemet a „Szovremennij mir" múlt év április—májusi számában.) Fentebb azt mondottam, hogy a szlavofil elmélet a „világromantizmus" tükröződése a földesúri rend és a hivatalnoki kar bizonyos részének elméjében (M. P. Pogogyin). Most hozzáfűzhetem, hogy ez a tükröződés olyan korban jelentkezett, amikor a nagy történelmi események már megmutatták, mekkora jelentősége van az osztályharcnak a nyugat-európai társadalom fejlődésében. Hazánk és a Nyugat szlavofil —

a szó tág értelmében, vagyis többek között Pogogyin-féle — szembeállításának csak az volt az értelme, hogy a konzervatív elemek örültek Oroszországnak mint olyan országnak, amely állítólag teljesen ment az osztályharctól és annak társadalmi és politikai, valamint különféle szellemi következményeitől. Az ortodoxia természetesen azért volt kedvére való a szlavofiloknak, mert mint *vérbeli konzervatívok* óriási fontosságot tulajdonítottak a hagyománynak, maguk pedig mindannyian a pravoszláv egyház hagyományain nevelkedtek. De amikor a pravoszláv egyház előnyeit fitogtatták, kiderült, hogy az azért nőtt annyira szívükhöz, mert hiányzik belőle az a „racionális jelleg", amely a katolicizmusban a létért való évszázados küzdelem hatására kifejlődött. S ez korántsem volt véletlen: ez is annak tudható be, hogy a szlavofilizmus természeténél fogva *konzervatív utópia, amely a nyugat-európai osztályharc folytán és ennek rendkívül erős ideológiai — bár, mint mondottuk, negatív — hatása alatt keletkezett.* Ez világos, de csak arról a materialista álláspontról nézve világos, amelyet „apokaliptikus szorongással" teli prófétánk mint a filozófiában kudarcot vallottat elvet.

Bergyajev úrnak teljesen igaza van, amikor megállapítja, hogy a szlavofil tanítás olyan elemzése, amilyet a néhai Pipin[5] adott, nem kielégítő. Pipin felfogása ma már elavultnak tekintendő. De ha Pipin nézete a *múlt,* akkor Bergyajevé a *régmúlt,* plusquamperfectum, s ezért Homjakovról szóló könyve egyáltalán nem alkalmas az irodalmunkban kétségtelenül meglevő hézag pótlására.

Bergyajev úr dicsérőleg állapítja meg, hogy a szlavofil gnoszeológia a szeretetet „ismeretelméleti kategóriának" ismerte el (84—85. old.), maga pedig, úgy látszik, a leginkább abban az „ismeretelméleti kategóriában" bízik, amelyet szentimentalizmusra nem hajló emberek *szószátyárkodásnak* szoktak nevezni. Csakhogy ez nem valami megbízható „kategória", bármilyen hangzatosak és „irracionálisak" is azok a szavak, amelyeket a „megismerés útján haladó" kiejt.

1912

A XIX. SZÁZADI UTÓPISTA SZOCIALIZMUS

⟨...⟩ A. *Az angol utópista szocializmus*

⟨...⟩ III

1817-ben az egyik népgyűlésen Owen[1], többek között, ezekkel a szavakkal fordult a megjelentekhez: „Megmondom nektek, barátaim, mi gátolt meg benneteket eddig abban, hogy megértsétek, miben rejlik az igazi boldogság. Ebben azok a tévedések, azok a nagy tévedések gátoltak meg benneteket, amelyek minden eddigi vallás alapját alkotják. A vallások rendkívül nyomorúságos, szánalmas lénnyé tették az embert. A vallási rendszerek tévedései folytán gyönge, buta állattá, álszentté és gonosz fanatikussá vagy aljas képmutatóvá lett."* Ilyesmit Angliában még soha nem mondott ki senki, s ezek a szavak egymaguk is elegendők voltak ahhoz, hogy Owen magára haragítson minden „tisztességes" embert. Maga is észrevette, hogy a „tisztességes emberek" elfordulnak tőle mint istenkáromlótól. Ez azonban a legkisebb mértékben sem csökkentette sem az őszinteségét, sem a hatalom birtokosainak jóakaratába vetett hitét. 1830 októberében két előadást tartott „az igazi vallásról"; ezek az előadások csak zavaros fogalmat nyújtanak az „igazi" vallási tanítás megkülönböztető vonásairól.** Ezzel szemben világosan megmutat-

---

* „Life", IA, 115. old.

** Lényege, úgy látszik, nem lett volna más, mint a materialista természetfelfogás, kissé enyhítve a deizmus szokásos frazeológiájával és kiegészítve a szocialista erkölccsel.

ják, milyen mélységesen megvetette az előadó az összes „eddigi vallásokat". Az első előadásban leszögezte, hogy az emberi életet beárnyékoló széthúzás, kölcsönös gyűlölet és bűnözés egyetlen forrása a vallás. A másikban azt mondotta, hogy a vallások miatt lett a világ egyetlen óriási tébolydává. S azt bizonygatta, hogy erélyes lépéseket kell tenni a vallás elleni harc érdekében. Mindez ismét több mint elegendő volt ahhoz, hogy az Egyesült Királyság összes „tisztességes úriembereit" felbőszítse. Az ember azt hinné, Owennek magának is meg kellett értenie, hogy a vallás *ellen* irányuló lépéseket egyetlenegy sem helyeselheti közülük. De ő éppen ezt nem akarta megérteni.

A második előadásban kijelentette, hogy azoknak az embereknek, akik felismerték az igazságot, erkölcsi kötelességük, hogy a kormány segítségére legyenek ennek az igazságnak a valóra váltásában. Ezért arra szólította fel hallgatóit, hogy a vallások elleni harc érdekében petíciókkal forduljanak a királyhoz és a parlament mindkét házához. A királyhoz intézendő petíció tervezetében azt írta, hogy ő, a király, természetesen alattvalóinak boldogságát óhajtja, de boldogságuk csak úgy érhető el, ha azt a természetellenes vallást, amelynek szellemében, szerencsétlenségükre, mind ez ideig nevelkedtek, az igazság és természet vallása váltja fel. Az igazság és természet vallása, végül is, diadalra juthat úgy, hogy nem veszélyezteti a társadalmat, hanem legfeljebb némi átmeneti kellemetlenségeket okoz neki. Éppen ezért a királynak élnie kell magas tisztségével és rá kell bírnia minisztereit, hogy vizsgálják felül a vallásnak az emberi jellem kialakításában betöltött szerepét. Ugyanilyen szellemben fogalmazta a két házhoz intézendő petíciót is.* A hallgatók jóváhagyták az előadó petíció-tervezeteit. Magától értetődik azonban, hogy ezek a petíciók nem használtak Owen ügyének.

A vallási nézetek, amelyek egy konkrét társadalmi alapon

---

* Owen mindkét előadása „Előadások a társadalom teljesen új állapotáról" („Lectures on an entire new state of society") c. művének mellékleteként jelent meg.

alakulnak ki, szentesítik ezt az alapot. Aki a vallást támadja, megingatja társadalmi alapjait. Ezért a konzervatívok sohasem lesznek hajlandók türelemre, amikor vallási meggyőződések kerülnek szóba. Még kevésbé hajlandók *harcolni* a vallás ellen. Owen ezt szem elől tévesztette. Ez pedig azt jelentette, hogy nem tudta levonni mindazokat a gyakorlati következtetéseket, amelyek az emberi jellem alakítására vonatkozó tulajdon tanításából adódtak ⟨...⟩

1913

⟨...⟩ VIII

⟨..⟩ Nem a tudat határozza meg a társadalmi létet, hanem a társadalmi lét határozza meg a tudatot.

Láttuk, hogy ez az igazság hozzáférhetetlen maradt az utópista szocialisták számára. Meg voltak győződve róla, hogy a társadalmi létet a „vélemény" határozza meg. Csak ennek a ténynek a figyelembevételével érthetjük meg, hogyan juthatott el például Saint-Simon a maga „vallásához".

Saint-Simon azt mondja, hogy a vallási eszmék a világ tudományos rendszeréből adódnak. Ebből az következett, hogy e rendszer változásával a vallási eszméknek is meg kell változniuk. S minthogy e rendszer rendkívül sokat változott a középkor óta, eljött az ideje annak, hogy új vallási eszmék jelenjenek meg. Erre való tekintettel Saint-Simon kigondolt egy *„új kereszténységet"*. Könnyű volna kimutatni, hogy ő egyáltalán nem volt hivő lélek. Felmerül hát a kérdés: minek agyalta ki új vallását? Ez a teljesen természetes kérdés abban leli magyarázatát, hogy ő a vallást a *hasznosság* szemszögéből nézte: a vallási eszmék határozzák meg az *erkölcsi fogalmakat*; ezért annak, aki hatással kíván lenni kortársai erkölcsére, a valláshoz kell fordulnia. Saint-Simon így is cselekedett. Ha az olvasó magyarázatomat valószínűtlennek tartaná, hadd emlékeztessem arra, hogy Saint-Simon ezt a kérdést is a XVIII. század szemével

nézte, vagyis úgy vélekedett, hogy a vallásokat bölcs „törvényhozók" alapítják a közjó érdekében.*

Körülbelül ugyanezek a megfontolások vezethették Cabet[2]-t is „Le vrai christianisme suivant Jésus-Christ"** című művében. Cabet, amikor „igazi kereszténységét" megkonstruálta, utánozni szerette volna az ókor bölcs törvényhozóit, amilyeneknek a XVIII. századi filozófusok képzelték őket.

Ezzel azonban nem azt akarom mondani, hogy az itt szóban forgó összes szocialista írók elfogadták a XVIII. századnak a vallásra vonatkozó felfogását. Nem mindnek volt az a véleménye a vallásról, ami Saint-Simonnak és Cabet-nak. Először is, a XVIII. század filozófiai eszméi elleni romantikus reakció, amely széles körben elterjedt a francia értelmiség között, a harmincas és negyvenes évek szocialistáit is érintette — vagyis, hogy úgy mondjuk, a „második korosztály" szocialistáit —, jelentősen csökkentve a felvilágosító filozófia által meghirdetett vallásellenes eszmék rájuk gyakorolt hatását. Saint-Simon tanítványait sem az eszük, hanem a szívük vitte a tanítómesterük által teremtett új vallás híveinek táborába. Gyűléseiken olykor valósággal vallásos extázisba estek. Emellett szem előtt kell tartani, hogy a szocializmus, amely nagy hatással volt az akkori francia értelmiségre, magával ragadott még olyan embereket is, akik soha, semmilyen tekintetben nem állottak a XVIII. századi filozófia befolyása alatt. Ezek között az első helyet kétségtelenül Lamennais[3]*** foglalja el. Nem véletlen, hogy George Sand[4] oly ragyogó és megkapó képet festett róla „Histoire de ma vie" című munkájában Valóban kiváló ember volt. A régi zsidó próféták lenyűgöző vallási ékesszólása forradalmár temperamentummal és a nép bajai iránti mély részvéttel párosult benne. „Paroles d'un croyant" (1834) című munkájának elolvasása után Chateaubriand[5] azt

---

* Nagyon helyeselte *Dupuis*[1] „Abrégé de l'origine de tous les cultes" c. 1798-ban megjelent könyvét, amelyben az a vallásra vonatkozólag ugyanezt a nézetet fejti ki.

** Az első kiadás 1846-ban jelent meg és, mint mondják, nagy sikere volt a munkások körében.

*** Született 1782. június 19-én, meghalt 1854. február 28-án.

mondotta, hogy „ez a pap a harangtoronyban forradalmi klubot akar szervezni". S ez csakugyan így is volt. De bár Lamennais „forradalmi klubot" akart szervezni, mégiscsak katolikus pap maradt. Gondolkodása még az egyházzal való szakítása után sem rázta le a régi teológiai szokások igáját, s éppen ezért vallási nézetei és vallási felfogása semmiképpen sem tekinthetők az akkori francia szocializmusra jellemzőknek. Ugyanezt kell mondanunk Philippe Buchez-ről[6]* is, aki rövid ifjúkori fellángolások után visszatért a katolicizmus álláspontjára.

A „második korosztályhoz" tartozó francia utópista szocialisták „valláskeresései" csak olyan vallásokkal jellemezhetők, mint amilyen a saint-simonisták (ismételten hangsúlyozom, nem Saint-Simon), Pierre Leroux[7] és mások vallása. S hogy ezek a vallások milyen mértékben kapcsolódtak össze a XVIII. századi felvilágosító filozófia elleni romantikus reakcióval, az többek között abból látható, hogy sok saint-simonista elragadtatással olvasta Joseph de Maistre-nek[8] és más ilyen irányzatú íróknak a műveit. Ez a körülmény arra utal, hogy a romantikus reakció már akkor is hatással volt a francia utópista szocializmusra, amikor magának még jóformán semmi köze sem volt semmilyen felszabadító törekvéshez. Ezért az akkori szocialisták „valláskereséseit" joggal egy sorba helyezhetjük azzal, hogy tagadták az osztályharcot és mindenáron törekedtek a társadalmi békére. Mindez — a „valláskeresés" is, az osztályharc elvetése is, a dogmává emelt békeszeretet is — nem más, mint az „1793. évi katasztrófa"[9] okozta csalódás és fáradtság eredménye. A forradalmi harc szörnyű éve volt az utópista szocialisták szemében a legmeggyőzőbb igazolása annak a gondolatnak, hogy az osztályharc általában teljesen meddő dolog. Egyesek kereken meg is mondották, hogy az osztályharc meddőségének legjobb bizonyítéka az 1793-as példa.** Minthogy nem rokonszenveztek a XVIII.

---

* Született 1796-ban, meghalt 1865-ben.

** Ellentétben velük a burzsoázia tudatos ideológusai — Guizot, Thierry, Mignet és sok más —, bár természetesen egyáltalán nem értettek egyet az 1793. évi vezetőkkel, határozott és tudatos hívei voltak az osztályharcnak, amíg ez a burzsoáziának az arisztokrácia elleni harca volt. A társadalmi

századi forradalmárokkal, figyelemmel kísérték azt is, hogy mit írnak és mit mondanak a forradalom ellenségei. S noha a reakció teoretikusainak nem sikerült őket magukkal ragadniuk, s noha ők részben mégiscsak folytatták a XVIII. század elméleti munkáját, részben pedig a maguk önálló és bizonyos fokig új útján haladtak — a reakció észrevehető nyomokat hagyott nézeteiken. Aki erről megfeledkezik, az nem értheti meg a francia utópista szocializmus egyes fontos vonásait. S ezek közé a vonások közé tartoznak a „valláskeresések" is abban a formájukban, amelyet a harmincas és a negyvenes években öltöttek ⟨...⟩

1913

---

békét csak 1848 után kezdték hirdetni, amikor színre lépett a proletariátus. Más helyütt ezt részletesen megmagyaráztam. (Lásd „A Kommunista Párt kiáltványa" általam készített orosz fordítása második kiadásának előszavát.)

⟨...⟩ VII

Hegel rendszerének megvolt a maga sorsa, amely ezeregyedszer is igazolta azt az igazságot, hogy a filozófia fejlődésének menetét, akárcsak minden más ideológiáét is, a történelmi fejlődés menete határozza meg. Amíg még egészen erőtlenül lüktetett Németország társadalmi életének pulzusa, Hegel filozófiai tanításából főképpen konzervatív következtetéseket vontak le. Ez a filozófia éppen abban az időben vált hivatalosan elismert porosz királyi filozófiává. De amilyen mértékben meggyorsult a társadalmi pulzus lüktetése, olyan mértékben szorította a háttérbe Hegel filozófiájának konzervatív elemét annak *dialektikus* haladó eleme. A harmincas évek második felében teljes joggal a hegeliánusok táborában végbement szakadásról lehetett beszélni.

1838-ban A. Ruge és Th. Echtermeyer[1] megalapította a „Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst" című folyóiratot, amelyet 1841-ben Halléból átvittek Lipcsébe, s itt „Deutsche Jahrbücher" címmel jelent meg. Ruge és Echtermeyer lapja radikális irányzatú volt. Éppen ezért nem is maradhatott fenn sokáig Szászországban. 1843-ban betiltották, s ekkor Ruge Párizsban próbálta megjelentetni „Deutsch-französische Jahrbücher" címmel. Ebben az új alakjában végképpen nem volt hosszúéletű: csak egyetlen (kettős) száma jelent meg. A kiadvány mindazonáltal igen nagy jelentőségű, mert Ruge mellett Marx is

kiadója volt, Engels pedig aktív munkatársa. A baloldali hegelianizmus lassanként letért a tulajdonképpeni filozófiai talajról és mindinkább politikai és szocialista árnyalatot vett fel.

Ámde a hegeliánusok által tanítómesterüktől átvett filozófiai gondolat haladó mozgása, mielőtt a *politikában* és a *szocializmusban* megnyilvánult volna, a *teológiában* jutott kifejezésre.

Hegel, aki nem ismerte el a bibliai legendák történelmi hitelességét, mint tudjuk, akárcsak Schelling[2] is, Platón mítoszaihoz hasonló allegorikus mítoszokat látott bennük ⟨...⟩ Másrészt, a vallásfilozófia feladata Hegel szerint abban állott, hogy megismerje a pozitív vallást. Ily módon a vallás a filozófus számára a tudományos megismerés tárgyává vált. De mit jelent megismerni a vallást? Ez *többek között* azt jelenti, hogy tudományos, kritikai vizsgálatnak vetik alá ama legendák, allegorikus mítoszok keletkezésének kérdését, amelyek segítségével a vallás az igazságot *ábrázolja*. Éppen ezt a tudományos feladatot vállalta magára Hegel egyik tanítványa: *David Friderich Strauss* (1808—1874).

„Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet"[3] című könyve, amely 1835-ben jelent meg, az első fontosabb elméleti jelenség a hegeli iskola széthullásában. Strauss sohasem hajlott a politikai radikalizmusra. Az 1848—1849-es forradalmi korszakban opportunistának bizonyult. Németország teológiai irodalmában azonban fellépése valóban forradalmi korszakot jelentett. Th. Ziegler[4] véleménye szerint a XIX. században aligha volt még egy könyvnek akkora hatása, mint Strauss „Jézus életé"-nek.

Strauss szerint a csodák támasztják alá a legjobban azt a tételt, hogy az evangéliumi legendák igen kevés történelmileg hiteles adatot tartalmaznak.

Németország akkori teológiai irodalmában kétféle álláspont volt a csodák tekintetében. A *„szupranaturalisták"* elismerték valóságos voltukat, a racionalisták meg tagadták, s igyekeztek természetes magyarázatot találni egyik-másik csodára. Strauss nem fogadta el sem az egyik, sem a másik felfogást. Nemcsak hogy nem volt hajlandó hinni a *csodákban*. Azt hangoztatta, hogy még *azoknak az eseményeknek* a megtörténte is kétes, amelyeket az evangélisták csodáknak tüntettek fel és amelyek a

leleményes racionalisták tolla alatt természetes magyarázatra találtak. Azt hirdette, ideje már véget vetni azoknak a tudománytalan kísérleteknek, hogy „hihetővé tegyék azt, ami hihetetlen, történelmileg elképzelhetővé azt, ami a történelemben soha nem volt". Schelling és Hegel nyomán kimondotta azt a gondolatot, hogy az evangéliumi legendák nem tekinthetők valóságos események leírásainak, hanem csupán *mítoszoknak*, amelyek a keresztény közösségek kebelén belül alakultak ki és koruk messianista eszméit tükrözték. Később a szóban forgó mítoszok keletkezésére vonatkozó felfogását a következőképpen fejtette ki:

„Hiába is keresnénk, mondottam, természetes magyarázatot például olyan tényekre, amilyeneket ezek az elbeszélések a keleti bölcseknek megjelent csillagról, az átváltoztatásról, több ezer embernek néhány kenyérrel való jóllakatásáról stb. közölnek; minthogy azonban, másrészt, nem tehető fel, hogy az ilyen természetfölötti jelenségek valóban megtörténtek, nem marad más választásunk, minthogy az ilyen elbeszéléseket kiagyalásoknak nyilvánítsuk. Arra a kérdésre, hogy evangéliumaink keletkezése idején vajon miért költöttek Jézusról ilyenfajta elbeszéléseket, válaszképpen elsősorban az akkori messiás-várásra utaltam. Azt mondottam, hogy miután eleinte kevesen, azután egyre többen és többen kezdték Jézusban a messiást látni, ezeket az embereket áthatotta az a meggyőződés, hogy Jézussal meg kell történnie mindannak, amit az ószövetségi jóslatok, példaképek és ezek közkeletű magyarázata alapján a messiástól vártak. Bármennyire ismeretes volt is, hogy Jézus Názáretben született, mint messiásnak és Dávid fiának mégis Bethlehemben kellett születnie, mert Mikeás próféta így jósolta meg. A legenda szerint Jézus igen élesen elítélte honfitársainak szenvedélyes csodavárását. Minthogy azonban a nép első felszabadítója, Mózes, csodákat tett, csodákat kellett tennie utolsó felszabadítójának, a messiásnak, vagyis Jézusnak is. Ésaiás azt jósolta, hogy amikor megjelenik a messiás, megnyílnak a vakok szemei, a süketek hallani fognak, ugrándoz majd, mint a szarvas, a sánta, és ujjong a néma nyelve. Pontosan tudták tehát, milyen csodákat kell Jézusnak, vagyis a messiásnak véghezvinnie. Éppen ezért az első keresztény-

közösségeknek nemcsak hogy módjuk volt, hanem kellett is Jézusról legendákat költeniük, anélkül azonban, hogy tudatossá vált volna bennük, hogy ezeket ők maguk költik!... Ez a szemlélet a keresztény mítoszok keletkezését egy sorba állítja azzal, amivel a többi vallás keletkezésének történetében találkozunk. A tudománynak a mitológia területén elért legújabb sikerei éppen abban rejlenek, hogy megértette, hogyan keletkeznek a mítoszok, amelyek nem egyes személyek tudatos és szándékos kiagyalásai, hanem egy egész nép vagy vallási közösség köztudatának termékei. Persze egyvalakinek kell elsőként kimondania ezt az általános meggyőződést. A mítosz nem holmi burok, amelybe a bölcs a tudatlan tömeg érdekében és épülésére bizonyos eszmét rejt. A mítoszban az eszme csak az elbeszéléssel együtt keletkezik, csak elbeszélés formájában létezik és tiszta formájában érthetetlen magának az elbeszélőnek is...”*

VIII

Kétségkívül csakis a kérdés ilyen felvetése ismerhető el *tudományosnak*. Strauss személyében Hegel iskolája csakugyan a tudományos kutatás boncolókésével a kezében nyúlt hozzá a valláshoz vagy legalábbis a vallási alkotás néhány gyümölcséhez. Csakhogy a kérdés helyes *felvetése* még nem egyértelmű helyes *megoldásával*. Strauss könyve sok megjegyzést és ellenvetést váltott ki. Így például Weisse[5] („Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch bearbeitet”. 1838) azt hangoztatta, hogy azokban az időkben, amikor első három evangéliumunk íródott, a keresztény közösségekben még nem alakult ki „meghatározott típusú” szájhagyomány. Ebből az következett, hogy ezeknek az evangéliumoknak a tartalma nem magyarázható

* Lásd „Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet von David-Friedrich Strauss”. Harmadik kiadás. 150—154 old. Van egy orosz fordítása: M. Szinjakovszkij munkája, N. M. Nyikolszkij szerkesztésében, két kötetben. Moszkva 1907.

szájhagyománnyal. Weisse, aki Márk evangéliumát tartja időbelileg az első evangéliumunknak, azt igyekezett bebizonyítani, hogy ez az első evangélium volt az alapja Máté és Lukács elbeszéléseinek. Ámde, amikor az egyik evangélista a másiktól átvette anyagát, ezt egyben esetleg bizonyos fokig át is dolgozhatta. Ez pedig azt mutatja, hogy az evangéliumokban valószínűleg nemcsak mítoszokkal van dolgunk, hanem az evangélisták egyéni alkotásának termékeivel is. Végül, hangot kapott az a vélemény, hogy a Jézus megjelenését és a keresztény közösségek keletkezését megelőző korban a messiás-eszme nem volt annyira elterjedve a zsidó világban, mint ahogy ezt Strauss gondolta.

Valamennyi kritikus közül Bruno Bauer (1809—1882) bírálta a legélesebben Strausst.

Kritikusaival vitatkozva Strauss megjegyezte, hogy a hegeli iskolában a gondolat három irányzata alakult ki: egy centrum és két szárny — egy jobb- és egy balszárny.* Bruno Bauer, aki szintén Hegel tanítványa volt, eredetileg a jobbszárnyhoz csatlakozott. A harmincas évek végén azonban már a legszélsőségesebbek közé tartozott a baloldalon. 1840-ben kiadta „Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes" című munkáját, 1841—1842-ben pedig a „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes"[6] címűt. Ezek a művei — kiváltképpen az utóbbi — nagy port vertek fel. A Bauer ellen felbőszült ortodoxia igyekezett elérni, hogy megvonják Bauertől az egyetemi előadás jogát.**

Bauer véleménye szerint Strauss elévülhetetlen érdeme, hogy végérvényesen szakított az ortodoxiával. De ezzel a szakítással csak az első lépést tette meg az evangéliumi történet helyes elemzése útján. Mítosz-elmélete nem állja ki a kritikát. Ez az elmélet maga is tele van miszticizmussal. Amikor Strauss azt

---

* Lásd „Verschiedene Richtugen innerhalb der Hegel'schen Schule in Betreff der Christologie" című érdekes cikkét a „Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie" c. gyűjteményben.

** Akkor magántanárként működött Bonnban.

mondja, hogy az evangéliumi történet forrása a szájhagyomány, ezzel még igen keveset magyaráz meg, mert a feladat éppen az volna, hogy fényt derítsünk arra a folyamatra, amelynek a hagyomány az eredetét köszönheti.* Nem a keresztény közösség titokzatos és öntudatlan alkotó tevékenysége hozta létre az evangéliumi történetet. Ez egyes személyek teljesen tudatos tevékenységének eredménye, akik meghatározott vallási célokat követtek. Különösen szembeötlik ez a negyedik evangélium olvasásakor, de megfigyelhető a többiben is. Az úgynevezett Lukács a saját belátása szerint átdolgozta az úgynevezett Márk evangéliumát, az úgynevezett Máté pedig mindkettőjükét átalakította, hogy elbeszéléseiket saját kora fogalmaihoz és szellemi szükségleteihez idomítsa. Igyekszik a kettőt egybehangolni, de közben maga is sok ellentmondásba bonyolódik bele.

Már Strauss is arra a következtetésre jutott, hogy kevés olyan adat áll rendelkezésünkre, amely lehetővé tenné, hogy határozott képet alkossunk magunknak Jézus személyéről. B. Bauer teljesen elvetette Jézus történelmi létezését. Érthető, hogy ez olvasói nagy részét nagyon felháborította. S persze nem szabad elfelejtenünk azt sem, hogy Bauer mégiscsak helyesebben vetette fel a kérdést, mint Strauss. A Bauer felfogását követő kutatók mindenesetre arra kényszerültek, hogy a kereszténységet ne a zsidó messiásvárások talaján teljesen megérett gyümölcsnek, hanem a görög-római kultúra szellemi eredményének tekintsék. Bauer hangsúlyozta, hogy a kereszténység bizonyos társadalmi viszonyok terméke volt. Igaz, hogy ezeket a húrokat csak jóval később — a múlt század hetvenes éveiben — pendítette meg, abban az időben viszont, amikor Strauss-szal polemizált, a kereszténység értelmezésében maga is ízig-vérig idealista maradt, s éppen ezért tett neki Marx néhány évvel később szemrehányásokat, mondván, hogy Bauer szerint az evangéliumokat nem a szentlélek, hanem a végtelen öntudat diktálta ⟨...⟩

---

* „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker", Második kiadás. I. köt. Lipcse 1846. Előszó, VII. old.

A Bauer fivérek gondolkodásmódja a *teológia* területén igen radikális volt. S ebben nincs is semmi csodálatos. Tanítómesterük, Hegel elmélete szerint a vallásban a szellem saját lényegét képzeli el magának. De a két Bauer arra a meggyőződésre jutott, hogy a szellem mint az emberi öntudattól független valami egyáltalán nem is létezik. Világos, hogy már nem tekinthettek Hegel szemével a vallásra. Azt mondották, hogy nem a *szellem*, hanem az *ember* képzeli el a vallásban a maga lényegét. Ám az ember lényegének vallási elképzelése *hibás* elképzelés és mint ilyen kiküszöbölendő. A vallásnak ezt a felfogását a Bauer fivérek Ludwig Feuerbachtól vették át, s hogy ezt a felfogást szemügyre vegyük, rátérünk ez utóbbira. Itt nyomban csak annyit kell megjegyeznünk, hogy a vallásra vonatkozó — bár nem is önálló — felfogásukban a Bauer fivérek jóval megelőzték Strausst, aki eléggé hosszú ideig a Feuerbachot Hegeltől elválasztó közben botorkált. Náluk már szó sem volt a vallás és a filozófia közötti békéről. Amikor az ilyen békének az egyik híve azt mondotta, hogy annak a gondolkodónak, aki szembeszáll egy adott vallással, valamilyen más vallást kell a helyébe tennie, Bruno Bauer a legélesebb hangon vágta vissza, hogy ha igyekeztünk az embereket az egyik eltévelyedésüktől megszabadítani, az egyáltalán nem kötelez bennünket arra, hogy egy másikba belevigyük őket, és ha jóvá akarjuk tenni az egyik bűnt, ebből egyáltalán nem következik, hogy egy másikat kell elkövetnünk.*

A vallás helyébe a „kritika" a filozófiát akarta állítani. Csakhogy az ő szemében a filozófia sem volt öncél. A filozófia diadalának egyengetnie kell az utat a társadalom ésszerű alapokon való alakítása és az emberiség további haladása felé. Ez — látszólag — teljesen progresszív program. De éppen itt mutatkozik meg, milyen nehéz volt a XIX. század dereka táján összeegyeztetni a következetes forradalmi gondolkodást az idealizmussal.

* „Die gute Sache [der Freiheit und meine eigene Angelegenheit". Zürich]. 201. old.

B. Bauernek és elvbarátainak a programja csak addig maradt haladó, amíg megtartotta egy algebrai képlet formáját. Amikor azonban ebben a programban *az algebrai jeleket meghatározott aritmetikai számokkal kellett helyettesíteni*, kétségessé vált, sőt éppenséggel konzervatív jelleget öltött. A Bauer fivérek gondolkodásuk elvont radikalizmusát nem tudták összekapcsolni koruk társadalmi törekvéseivel ⟨...⟩

XIII

⟨...⟩ Mint fentebb mondottuk, a Bauer fivérek, azzal az állításukkal, hogy a vallásban nem a szellem, hanem az ember szemléli a maga lényegét, Feuerbachot követték. Más felfogása a vallásról nem is lehetett olyan gondolkodónak, aki visszatért a XVII—XVIII. századi angol—francia materializmushoz, de előzőleg kijárta annak az idealizmusnak az iskoláját, amely Hegel személyében a jelenségeknek fejlődési folyamatukban való tanulmányozását tartotta a filozófia kötelességének. Általában a francia felvilágosítók és különösen a francia materialisták, akik a felvilágosítók seregének élcsapatát alkották, úgy tekintettek a vallásra, mint papok és törvényhozók művére, akik bizonyos hiedelmeket agyaltak ki, hogy a naiv néptömegre annak kizsákmányolása vagy nevelése céljából hatást gyakoroljanak — gondoljunk csak Voltaire „Le fanatisme ou Mahomet le prophète" című tragédiájára. A XIX. században az olyan emberek előtt, akik Hegelnél tanultak, nyilvánvaló volt, mennyire tarthatatlan a vallásnak az a fogalma, melynek alapja az a meggyőződés, hogy a „vélemény" nemcsak a világot kormányozza, hanem *fő képviselői gyakorlati céljainak megfelelően önmagát is létrehozza és alakítja.* Hegel dialektikus módszere egyengette az utat afelé, hogy a vallást — és általában minden ideológiát — a társadalmi tudat törvényszerű fejlődésének természetes gyümölcseként fogják fel. Ennek a folyamatnak fő megkülönböztető vonása az, hogy részvevői tudatában vannak ugyan annak, hogy ők a *későbbi események okai*, de rendkívül ritkán emelkednek

fel annak felismeréséig, hogy ők egyben az *előző* események okozatai. Más szóval, a társadalmi *tudat* fejlődése maga bizonyos értelemben *öntudatlan* folyamat. Feuerbach tanítása szerint a vallás éppen ennek a folyamatnak mint öntudatlan folyamatnak az eredményeképpen jelenik meg. A vallás nem más, mint öntudatlan istenítése az *ember* lényegének — persze nem szellemének, mert maga a szelleme is csak a filozófiai gondolkodás absztraháló tevékenysége folytán létezik. Ezért is mondja Feuerbach, hogy a vallás az ember öntudatlan tudata.

Isten lényege az ember lényege, de az egyes személyek korlátaitól megszabadult lényeg, vagyis az adott társadalmi egésznek vagy — Feuerbach kifejezésével élve — *fajnak* a lényege.

Ezzel a gondolattal Feuerbach megvetette annak a felfogásnak elméleti alapját, amely szerint a vallás a társadalmi fejlődés terméke. Maga is azt mondotta, hogy az isten tulajdonságai az ember (a *társadalmi* ember) lényege megváltozásának megfelelően változnak.

A vallásban az ember nem ismeri fel, hogy önmagát isteníti. *Objektiválja* a saját lényegét, úgy képzeli el és úgy tiszteli, mint más, tőle különböző és nála erősebb lényt. *Kettészakítja* és *elsivárosítja* magát, amikor egy felsőbbrendű lénynek tulajdonítja a maga (a társadalmi ember) legjobb tulajdonságait. Ebből számos ellentmondás fakad.

Amikor az ember azt mondja, hogy „az isten a szeretet", ezzel azt mondja, hogy a szeretet mindenek fölött áll a világon. De tudatában a szeretet az embertől különálló lény tulajdonságává alacsonyodik. S ezért számára az istenbe vetett hit a felebaráti szeretet elengedhetetlen feltételévé válik. Gyűlöli az ateistát ugyanannak a szeretetnek a nevében, amelyet hirdet. A vallás elátkoz az üdvözülés nevében, kegyetlenkedik a boldogság nevében. Az *öntudatra emelkedett* ész elveti a vallást. Visszájára fordítja a vallás által létrehozott viszonyokat. Minthogy ezek a viszonyok maguk a tényleges viszonyoknak visszájára való fordításával jönnek létre, az ész visszaállítja ez utóbbiakat, visszájára fordítva a visszájára fordítottat. Az erénynek, amelynek nagy társadalmi jelentősége van, de amelyet a vallás *a túlvilági boldogság elnyerésé-*

nek eszközévé tett, céllá kell válnia. „Az igazságosság, az igazság, a jóság önmagában, a saját minőségében tartalmazza szent alapját. Az ember számára nincs olyan lény, amely fölötte állna az embernek." Éppen ezért hirdeti ki Feuerbach, a régi terminológiával élve, hogy az ember az embernek — istene.

Az ilyen terminológiának megvoltak a maga nagy hátrányai. Ha valaki kijelenti, hogy isten illúzió, majd pedig azt mondja, hogy az ember isten — ezzel tulajdonképpen illúzióvá változtatja magát az embert. Itt Feuerbach is ellentmondásokba keveredett. Neki, aki kijelentette: „Meine Religion — keine Religion" (az én vallásom — semmilyen vallás), eszébe jutott, hogy a „religio" (vallás) szó a religare igéből származik és eredetileg „köteléket" jelentett. Ebből azt a következtetést vonta le, hogy az emberek közötti mindennemű kötelék vallás. Engels megjegyezte, hogy „az ilyen etimológiai hókuszpókusz az idealista filozófia utolsó kibúvója". Ez kétségtelenül igaz*. De hogy mekkora történelmi jelentősége volt a „Das Wesen des Christentums" című könyvnek, amely 1841-ben jelent meg és amely Feuerbach vallásfilozófiájának első nyomtatásban megjelent kifejezése volt, arra szintén Engels mutat rá.

Engels elmondja, milyen rendkívül nehéz volt a baloldali hegeliánusoknak összeegyeztetniük az angol—francia materializmus iránti hajlamukat Hegel ama idealista tanításával, amely szerint a természet nem más, mint a szellem másléte, s így folytatja:

„Ekkor jelent meg Feuerbach műve: »A kereszténység lényege«. Egy csapásra véget vetett az ellentmondásnak, amennyiben minden kertelés nélkül a materializmust újra trónra emelte... a természeten és az emberen kívül nincs semmi. A felsőbb lények, melyeket vallásos képzeletünk teremtett, csak saját lényünk fantasztikus visszatükröződései... E könyv felszabadító hatását

---

* S ennek igazolására idézhetjük éppen Feuerbach valóban nagyszerű szavait: „Minden vallásos vagy teológiai szentesítés csak látszat. Ami megalapozott és igaz, az önmagáért is helytáll, ha nem nyilvánítják is szentnek" (was Grund und Wahrheit hat, bahauptet sich durch sich selbst, ohne heilig gesprochen zu werden).

csak az tudja elképzelni, aki azt maga is átélte. A lelkesedés általános volt; pillanatnyilag mindannyian Feuerbach követői voltunk."*

XIV

Miután Feuerbach az imént kifejtett módon meghatározta a vallás lényegét, nem érthetett egyet azokkal, akik azt mondották: „Hit nélkül nincs erkölcs." Úgy vélte, hogy ez annyi, mintha azt mondanánk: nincs műveltség barbárság nélkül vagy nincs szeretet gyűlölet nélkül. A vallásból adódó erkölcs csak alamizsna, amelyet az egyház vagy a teológia a maga kincseskamrájából odavet a szegény, nyomorgó emberiségnek. Az erkölcsnek egészen más alapra van szüksége. Az erkölcs szilárd alapja csakis a materializmus lehet (Der Materialismus ist die einzige solide Grundlage der Moral)** ⟨...⟩

1914

---

* Engels: „Ludwig Feuerbach"; a fordításomban megjelent brosúra második külföldi kiadása, 10. old. [Lásd *Marx—Engels:* Válogatott művek. II. köt. Szikra 1949. 362—363. old.] Németországban Feuerbach sok tisztelője elfogadta az ő vallásra vonatkozó felfogását, de nem követték őt e nézet materialista alapjáig. Így volt ez eleinte Herzennel is. (Lásd „A. I. Herzen filozófiai nézetei" c. cikkemet, „Szovremennij mir", 1912. 3. és 4. köt.)

** „Werke". X. köt. 151. old.

ELŐSZÓ A. GYEBORIN „BEVEZETÉS A DIALEKTIKUS MATERIALIZMUS FILOZÓFIÁJÁBA" CÍMŰ KÖNYVÉHEZ

⟨...⟩ II

⟨...⟩ E. B. Tylor, az ismert angol etnológus már rég megmondotta, hogy a spiritualista filozófiának a lényege, a materialista filozófiáéval ellentétben, a primitív animizmusban gyökerezik.* Ez talán paradoxonnak látszik. Emellett egyik-másik olvasónak esetleg az lesz a megjegyzése, hogy az etnológusok általában nem nagyon kompetensek a filozófia történetében. Ezeknek az olvasóknak azt válaszolom, hogy az adott esetben az etnológus véleménye — legalábbis részben — egyezik a filozófiatörténet egyik nagyon ismert művelőjéével. Theodor Gomperz[1] a „görög gondolkodókkal" foglalkozó tehetséges munkájában elismeri, hogy Platónnak az eszmékről szóló tanítása nagyon hasonlít egyes primitív törzsek nézeteihez, amelyek animista alapokból sarjadtak ki.** De miért hivatkozzunk tekintélyekre? Vegyük szemügyre e kérdést mi magunk. Mi az animizmus? Az animizmus a vadember kísérlete a természet jelenségeinek megmagyarázására. Bármilyen gyönge, bármilyen tehetetlen is ez a kísérlet, a primitív ember életkörülményei között elkerülhetetlen.

---

* „La civilisation primitive". I., Párizs 1876. 493. old.

** Minthogy nincsen kéznél a német eredeti, a francia fordítás alapján idézek. Gomperz fent említett véleménye a második kötet 414—415. oldalán található (Lausanne 1905).

A vadember a létért való küzdelem során meghatározott műveleteket végez, amelyek meghatározott jelenségeket idéznek elő. Ily módon hozzászokik ahhoz, hogy önmagát e jelenségek *okának* tekintse. Az önmagával való analógiából ítélve azt gondolja, hogy valamennyi többi jelenséget is olyan lények műveletei idézik elő, amelyeknek hozzá hasonlóan vannak bizonyos érzeteik, szükségleteik, szenvedélyeik, van értelmük és akaratuk. S mivel nem látja ezeket a lényeket, „szellemeknek" tekinti őket, amelyek rendes körülmények között hozzáférhetetlenek külső érzékszervei számára és csak kivételes esetekben hatnak rájuk közvetlenül. Ennek az animizmusnak a talaján keletkezik a *vallás*, amelynek további fejlődését a társadalmi fejlődés menete határozza meg.

Az istenek — olyan szellemek, amelyek a primitív ember nézete szerint iránta jóindulatúak, s amelyeket ezért imád. Egy vagy több ilyen szellemnek tudja be a világ *teremtését* is. A primitív vadászt ugyan nem az érdekli, hogy *ki teremtette az állatokat*, amelyeknek vadászásával megszerzi magának a létfenntartás eszközeit, hanem az, hogy *honnan jönnek*. S éppen erre a fő kérdésre válaszol a vadász kozmogóniája. A világ teremtéséről szóló elbeszélések csak később jelennek meg, amikor a termelőerők fejlődése kiszélesíti az ember termelő tevékenységét és ezzel egyre megszokottabbá válik számára a *teremtés* gondolata. Csak természetes, hogy a világ teremtőjének (vagy teremtőinek) tevékenységét a primitív ember saját termelő tevékenységéhez hasonlónak képzeli. Például, az egyik amerikai törzs mítosza szerint az embert agyagból mintázták. Memfiszben az a hit élt, hogy a világot Ptah isten *építette*, mint ahogy a kőműves egy épületet megépít; Szaiszban azt hirdették, hogy a világot egy istennő *szőtte* stb.

Látjuk, hogy a *kozmogónia* szorosan összefügg a *technikával*. De ezt csak mellékesen.* Itt csak egyet kell megjegyeznem: amint egyszer meghonosodott az a hit, hogy a világot egyik vagy másik szellem teremtette, ez már elő is készítette a talajt ama

* Részletesebbet erről lásd „A valláskeresésekről" szóló első cikkemben, amely a „Védelemtől támadásig" című gyűjteményben jelent meg.

filozófiai rendszerek számára, amelyekben *a szellem (a szubjektum)* a kiindulópont, és következésképpen így vagy amúgy meghatározza *a természet (az objektum)* létezését. Ilyen értelemben megállapíthatjuk és meg is kell állapítanunk, hogy a spiritualista — s ugyanígy minden idealista — filozófia a materializmussal ellentétben a primitív animizmusból ered.

Kétségtelen, hogy az idealisták teremtő szelleme — például Schelling vagy Hegel abszolút szelleme — igen kevéssé hasonlít a fentebb említett amerikai törzsnek arra az istenkéjére, aki az embert agyagból mintázta. A primitív törzsek istenei teljesen hasonlítottak az emberekhez, s csak abban különböztek tőlük, hogy erősebbek voltak. Schelling vagy Hegel abszolút szellemében viszont nincs semmi emberi, kivéve a tudatot. Más szóval azoknak a képzeteknek, amelyek a primitív emberben a szellemekkel kapcsolatban éltek, a *desztilláció* hosszas folyamatán kellett átmenniük (Engels kifejezésével élve), hogy az abszolút szellemnek a nagy német idealisták által kialakított képzetévé alakuljanak. Ám a „desztilláció" hosszas folyamata semmiféle *lényeges* változást nem vihetett bele az animista képzetekbe: *lényegében* ezek azok maradtak, amik azelőtt voltak.

III

Az animizmus az első előttünk ismert kifejezése annak, hogy az ember felismerte a természeti jelenségek közötti okozati összefüggést. A természet jelenségeit *mítoszok* segítségével magyarázza. S jóllehet ez a magyarázat kielégíti a primitív ember kíváncsiságát, egyáltalán nem növeli a természet fölötti hatalmát.

Vegyünk egy példát. A Fidzsi-szigeti beteg lefekszik a földre és üvölt — így igyekszik rávenni lelkét, hogy térjen vissza testébe, amelyet elhagyott. Azok az érvek, amelyekkel lelkéhez fordul, természetesen semmiféle hatással sincsenek a szervezetében végbemenő patológiai folyamatokra. Hogy az emberek a kívánt módon hathassanak ezekre a folyamatokra, mindenekelőtt tudományos szemszögből kellett vizsgálat alá venniük a szerves életet. Tudo-

mányos szemszögből nézni a természet jelenségeit annyit jelent, hogy ezeket nem valamely szellemi lény hatásával, hanem ugyanazon természet törvényeivel magyarázzák. Az embereknek csak olyan mértékben sikerül növelniük a természet fölötti hatalmukat, amilyenben felismerik a jelenségek törvényszerű összefüggését. A természeti jelenségek bizonyos területére vonatkozó tudományos felfogás teljesen kizárja a vele kapcsolatos animisztikus felfogást. Egy történész, aki Görögország történetével foglalkozott, nagyon helyesen jegyezte meg, hogy az, aki ismeri a nap látszólagos földkörüli mozgásának igazi okát, már nem fogja azt mondani, hogy Héliosz[2] reggelenként beszáll tüzes szekerébe, felhajt a meredek égi pályán és este, miután nyugaton leszállt, nyugovóra tér. Ez pedig azt jelenti, hogy a nap látszólagos földkörüli mozgása okának magyarázatával már nem fog a szubjektumból kiindulni, hanem az objektumból, s nem a szellemhez, hanem a természethez fordul majd.

S éppen így jártak el az ión iskola görög gondolkodói[3]. Aki azt tanította, hogy minden létezőnek a kezdete a víz vagy a levegő volt, az már nyilván az objektumból, nem pedig a szubjektumból indult ki. Ugyanígy Hérakleitosz[4], amikor azt mondotta, hogy a kozmoszt nem teremtette senki az istenek vagy az emberek közül, hanem „hogy ez öröktől fogva volt, van és lesz, mint örökké eleven — hol kigyúló és hol kialvó — tűz", akkor semmiképpen sem lehetett ráfogni, hogy azt az animista nézetet vallotta, amely szerint a világ egy szellem vagy több szellem tevékenységének a terméke. Szem előtt tartva azt a meghatározást, amelyet Ed. Zeller[5] a filozófia feladatáról adott, azt mondhatjuk, hogy az ión iskola bölcselőinél a *megismerés* végső alapjai a *lét* végső alapjaira támaszkodtak. Ez olyannyira így van, hogy például az apollóniai Diogenész[6], akinek a tanítása szerint minden dolog a levegő megváltozott alakja, feltételezte, hogy ez az ősanyag *értelemmel* bír és „*sokat tud*".

A természeti jelenségek tudományos szemléletének olyan óriási előnyei vannak az animista szemlélettel szemben, hogy a görög filozófia a maga további fejlődésében nyilván kénytelen volt mindig az objektumból, nem pedig a szubjektumból kiindulni,

vagyis materialista, nem pedig idealista filozófia lenni. Ugyanakkor tudjuk, hogy — legalábbis Szókratész kora óta — a görög filozófia határozottan az idealizmus útjára lépett. Napjainkban pedig az idealizmus teljesen uralomra jutott. Most a filozófia szakemberei — különösen a magántanár urak — még csak azt sem tartják szükségesnek, hogy vitába szálljanak a materialistákkal. Meggyőződésük, hogy a materializmust bírálni ugyanolyan fölösleges, mint nyitott kapukat döngetni. A materializmus e fennhéjázó lenézésének klasszikus országa, mint mindig, természetesen most is Németország a maga sok filozófiatanárával, akiket oly találóan jellemzett Schopenhauer[7].* S minthogy a német filozófiatanárok mögött kullog az orosz értelmiség óriási többsége — amennyiben érdeklődik a filozófia iránt —, nem csoda, hogy nálunk Oroszországban the Philosophical people[8] (ahogy valamikor Joseph Priestley mondotta) hozzászokott, hogy a magunkfajta megátalkodott materialistákat lenézze. Ezzel magyarázható az az olvasóink előtt természetesen jól ismert tény, hogy nálunk olyan sok kísérletet tettek Marx—Engels tanításának új filozófiai alapra való helyezésére. Mindezeket a kísérleteket az a kívánság diktálta, hogy a *materialista* történelemmagyarázatot kibékítsék az *idealista* ismeretelmélet egyik vagy másik válfajával. Ezek a kísérletek már eleve kudarcra voltak ítélve, mert az eklekticizmus mindenkor meddő volt, akár az életét istennek szentelő szűz. Emellett azoknak az íróknak, akik ilyen kísérleteket tettek, sem tudásuk, sem filozófiai tehetségük nem volt. Felesleges is foglalkoznunk velük, noha műveiket mint a kor rendkívül jellemző tüneteit érdemes megemlíteni.

IV

Hogy lehet az, hogy az idealizmus diadalt aratott a materializmus felett, noha a tudományos természetfelfogás nyilvánvalóan fölényben van az animista természetfelfogással szemben?

---

* Parerga und Paralipomena: „Ueber die Universitätsphilosophie".

Ez főképpen két okkal magyarázható.

Először is, a természettudomány hosszú időn át olyan lassan haladt előre, hogy nem tudta teljesen kiverni állásaiból az animizmust. Az emberek, miközben fokozatosan hozzászoktak ahhoz, hogy a jelenségek egyes területeit tudományos szemszögből nézzék, más, sokkalta nagyobb területeken továbbra is kitartottak az animista magyarázatok mellett. Ennélfogva világnézetük, egészében véve, animista maradt. Amikor bonyolultabbá vált a társadalmi élet és gyakoribbá lett az egyes társadalmak közötti érintkezés, létrejött a jelenségeknek egy teljesen új területe is, amelyet hosszú ideig nem vetettek alá tudományos vizsgálatnak és ezért animista módon, az egyik vagy másik isten tevékenységére való hivatkozással magyaráztak. Euripidész[9] tragédiái gyakran a következő szavakkal végződnek: „Az ég erői sokaknak kinyilvánítják létezésüket. Az istenek sok mindent megtesznek, amit nem vártunk, és sok olyat, amit vártunk, nem teljesítenek; másrészt az istenek megtalálják a módját, hogy valóra váltsák a lehetetlent." Valamely nép erői közötti harcban, s ugyanígy nemzetközi háborúkban és kereskedelmi kapcsolatokban is gyakran megvalósult és megvalósul olyasmi, ami lehetetlennek tűnt, és nem teljesedik olyasmi, amit vártak. Ez igen nagy mértékben alátámasztja az „égi erők" létezésében való hitet és azt a hajlamot, hogy náluk keressenek segítséget. Ez a hit és ez a hajlam még azoknál a kiemelkedő gondolkodóknál is tapasztalható, akik a világ tudományos megértése útján a civilizált emberiség vezetőiként az élen haladtak. A tudományos természetfilozófia megalapítói — az ión bölcselők — továbbra is hittek istenek létezésében.*

Ezenkívül meg kell említenünk még a következőket. Noha az animista képzetek keletkezése és bizonyos ideig való fennmaradásuk is teljesen független attól, hogy a vadembernek mi

* Igaz, Thalésznek azt a gondolatot tulajdonították, hogy az istenek akárcsak minden egyéb is, vízből keletkeztek. Ez a hagyomány arra utal, hogy Thalész kortársai az ő istenfogalmát nem tartották a magukéhoz hasonlónak.

a felfogása azzal a társadalommal szembeni kötelességeiről, amelynek tagja, ez a felfogás mégis már elég korán összekapcsolódik az említett képzetekkel. Később, a kultúra magasabb fokain, az animista képzetek, amelyek a vallási hiedelmek többékevésbé egységes rendszereivé alakulnak, igen erősen összenőnek az embereknek az egymással szembeni kötelességeikre vonatkozó elképzeléseivel. Ezeket a kötelességeket most már isteni parancsolatoknak tekintik. A vallás *szentesíti* azt az erkölcsöt, amely az adott társadalomban kialakult, s ugyanígy e társadalom valamennyi többi *„tartópillérét"* is.

Manu törvénykönyvében[10] azt olvassuk, hogy a világ teremtője a különböző társadalmi osztályokhoz tartozó embereket testének különböző részeiből alkotta meg. Szájából (melyet a legnemesebb résznek tartanak. — *G. P.*) a brahmánokat, kezéből a ksatrijákat, bordáiból a vaisiákat, s végül talpából a szudrákat.* A teremtő azt kívánja, hogy az alsóbb osztályok mindig vessék alá magukat a felsőbbeknek**, és megmagyarázza, hogy a társadalom fennálló osztálytagozódásának változatlannak kell maradnia, mint az évszakok egymásutánjának.***

Az a körülmény tehát, hogy valamely vallás szentesít valamely társadalmi rendet, jelentős konzervatív erővé teszi a vallást. Ezért is becsüli annyira minden konzervatív. S ha a társadalom uralkodó osztályából olyan emberek kerülnek ki, akik általában elméleti és különösen filozófiai kérdésekkel foglalkoznak, ezek az emberek minden bizonnyal esküdt ellenségei lesznek az olyan filozófiai tanításnak, amely a természeti törvényszerűség fogalmának az egész világszemléletre való kiterjesztésével a vallási hit legmélyebb alapjait ingatja meg. Lucretius a következő lelkes szavakkal dicsőítette a materialista Epikuroszt, amiért közömbösítette az istenekbe vetett hitet:

---

* I. könyv, 31. pont.
** IX. könyv. 313—336. pont.
*** I. könyv, 30. pont.

„Hajdan a vallás terhe alatt rútul leigázva
Fetrengett földünkön az emberi élet, a zsarnok
Közben a menny boltjáról rázta fejét fenyegetve,
S rettenetes képével rémítgette a népet.
Mint a legelső egy görög ember mert csak a földön
Szembeszegülni e rémmel s annak ellene állni
Őt sem az isteni lény neve, sem villámai meg nem
Rémítették, sem vészes morajával a mennybolt."

Az ilyen dicséret vagy azt feltételezi, hogy az, aki mondja, ellensége a fennálló társadalmi rendnek, vagy pedig azt, hogy szilárdan meg van győződve annak megingathatatlanságáról és feleslegesnek tartja, hogy „szellemi fegyverrel" védelmezze. Egészében véve egyetlen uralkodó osztály sem kelt fel sohasem a saját uralma ellen. Másrészt, a mai európai társadalomban, amelyet annyi megrázkódtatás ért, az uralkodó osztályoknak a legcsekélyebb alapjuk sincs arra a hitre, hogy a dolgok fennálló rendje megingathatatlanul szilárd. Éppen ezért egyáltalán nem becsülik le a „szellemi fegyvert", s ideológusaik minden tőlük telhetőt elkövetnek, hogy a filozófiát megtisztítsák a „bomlasztó" elemektől.

A társadalmi fejlődés átmeneti korszakaiban, amikor bizonyos osztály éppen győzelmet — esetleg nem is teljes győzelmet — aratott a fölötte álló osztályon, s amikor még nem csillapult le benne a harcban felkorbácsolt szellem nyugtalansága — a társadalmi fejlődés ilyen átmeneti korszakaiban a filozófiai képmutatásra már-már úgy tekintenek, mint a gondolkodó ember kötelességére a „tisztességes" társadalommal szemben. Ez talán megint hihetetlennek hangzik. Mégis így van. Olvassuk csak el a következő sorokat egy olyan ember tollából, aki a lehető legtávolabb áll a filozófiatörténet materialista magyarázatától. Az idézetben a XVII. század végi és a XVIII. század eleji Angliáról beszél:

...„A szabadelvűségnek eleinte teret kellett elhódítania az egyházi hatóságoktól a maga önálló fejlődéséhez, de idővel éppen a szabadelvűek táborából kezdett kihallatszani azoknak a hangja, akik szembeszálltak a gondolatszabadság korlátlan uralmával.

Az ezoterikus felfogás[11] egyre jobban eltávolodott a pozitív vallástól, sőt, részben a francia irodalom visszahatására, magára öltötte azt a világi szkepticizmust, amely az utóbbira jellemző volt. Az exoterikus tanításban viszont újra mind jobban és jobban alkalmazkodtak a vallás tisztán politikai vagy rendőri felfogásához... Éppen az angol társadalom felsőbb osztályaiban mutatkozott meg ez a helyzet."

V

Windelband[12] nagyon helyesen állapította meg, hogy ennek a helyzetnek a legragyogóbb szellemi kifejezője lord Bolingbroke (1662—1751), az ismert „Letters on study of history" szerzője, amelyek 1738-ban jelentek meg először.

„Bár ugyanannyira áthatja a kriticizmus és ugyanannyira nem hisz a bibliában, mint a legszenvedélyesebb deista — olvassuk a továbbiakban Windelbandnál —, kijelenti (mármint Bolingbroke — *G. P.)*, hogy az ilyen nézeteket terjesztő egész irodalom forradalmi, s a társadalom rákfenéjének nevezi; nem leplezi azt a véleményét, hogy a szabadgondolkodás csak az uralkodó osztály joga, és a társadalmi kivételesség egész egoizmusát... a felszabadító gondolatok népszerűsítése ellen fordítja. A szalonokban, véleménye szerint, mosolyogni illik a pozitív vallás képviselőinek szűklátókörűségén és ostobaságán, s ő maga sem riad vissza a legszemérmetlenebb gúnyolódástól sem. A társadalmi életben ellenben a vallás elengedhetetlenül szükséges erő, amelyet nem szabad megingatni, ha az ember nem akarja, hogy összeomoljon az állam fundamentuma: a tömegek engedelmessége."*

Windelband úgy véli, hogy lényegében Bolingbroke-nak „csak elegendő bátorsága volt ahhoz, hogy kimondja kora leg-

---

* *W. Windelband:* Az újkori filozófia története. [Eredeti címe: „Geschichte der neueren Philosophie.] Orosz fordítás A. Vvegyenszkij úr szerkesztésében. I. köt. Pétervár 1908. 238—239. old.

felső társadalmi rétegeinek titkát — azt a titkot, amely nem is csak erre a korra korlátozódik". S ez persze igaz. De ha ez így van, akkor az osztályokra tagolt társadalom filozófiai eszméinek történetét annak a materialista tételnek a fényében kell látnunk, amely szerint nem a gondolkodás határozza meg a létet, hanem megfordítva, a lét határozza meg a gondolkodást. S ez esetben az idealista világszemlélet mostani általános diadala inkább e világszemlélet *ellen* lesz érv, mintsem *mellette*.

Van-e, aki nem tudja, hogy az osztályharc a nyugat-európai társadalomban egyre jobban kiéleződik? Van-e, aki nem érti meg, hogy a fennálló rend védelme ennél az oknál fogva szükségképpen egyre nagyobb jelentőségre tesz szert az uralkodó osztályok szemében?

Windelband *„tudatos képmutatást"* vet a szemére Bolingbroke-nak, és azt mondja, hogy igen könnyű észrevenni, „mennyire rövidlátóak érvelései". Ebben is igaza van. Amikor a felsőbb osztályok haladó ideológusai olyan „igazságokat" ajánlanak a „tömegeknek", amelyeken saját körükben maguk is nevetnek, az a veszély fenyeget, hogy a nép végül is tudomást szerez igazi gondolkodásmódjukról, és hogy ez elterjed a nép körében. S ekkor csakugyan meginoghat a „tömegek engedelmessége", az államnak ez a „fundamentuma". A társadalmi rend szempontjából igen célszerűtlen az, hogy a felsőbb osztályok ideológusai „ezoterikus felfogást" vallanak. A társadalmi rendet sokkal jobban sikerül majd biztosítani, ha ezek az ideológusok lemondanak az ilyen ezoterikus felfogásról és képmutatástól mentes békét kötnek a „pozitív vallással". De vajon lehet-e velük szemben ilyen követelést támasztani? Bármekkora is bennük a „tudatos képmutatás", arra mégsem lehet őket kényszeríteni, hogy olyan hitet valljanak, amely nincs meg bennük. Tehát újra beléjük kell oltani ezt a hitet, ebből a célból pedig át kell alakítani fogalmaikat, és ami a legfőbb, igyekezni kell szétrombolni a társadalmi nyugalom szempontjából veszélyes „ezoterikus felfogásuk" legmélyebb elméleti alapjait.

Vajon mi volt az alapja annak az angol szabadelvűségnek, amelyet már a kiváltságos körökből való saját hívei is veszélyes-

nek tekintettek? Ez végső soron abban a meggyőződésben foglalható össze, hogy minden természeti jelenség megmásíthatatlanul alá van rendelve saját törvényeinek. Más szóval: alapja a materialista természetfelfogás. Erről könnyű meggyőződnünk, csak meg kell ismerkednünk a szabadelvűség olyan tekintélyes képviselőinek a műveivel, mint amilyen például John Toland (1670—1722): tanítását teljesen áthatja a materializmus szelleme.* Ez volt az oka annak, hogy a materializmus ellen elsősorban azok az angol konzervatívok szálltak hadba, akik úgy gondolták, hogy az „ezoterikus felfogás", még ha csak a társadalom felső köreiben terjesztik is, káros mind az anglikán egyház szempontjából, mind pedig a társadalom nyugalma szempontjából.

Amikor bizonyos szükséglet támad, amelynek az egész társadalom vagy egy bizonyos társadalmi osztály szempontjából nagy jelentősége van, csaknem mindig akadnak emberek, akik őszintén hajlandók e szükséglet kielégítéséről gondoskodni. Angliában George Berkeley (1684—1753) szállt harcba a szabadgondolkodás ellen. Csakhogy éppen azért harcolt ellene, hogy szétrombolja materialista alapját.

Berkeley később püspök lett. De még a tanulóéveiben készült jegyzeteiből látható, hogy már fiatal korában azt a célt tűzte maga elé, hogy jó „szellemi fegyvert" kovácsol a hagyományos hit megvédésére. Már diák korában felállította híres tételét: esse est percipi (lenni annyi, mint érzékeltetni). S nem nehéz meglátni, mi késztette e tétele kidolgozására és védelmére. Jegyzeteiben ezt mondja: „Az a vélemény, amely szerint a létezés különbözik az érzékelés formájában való létezéstől, szörnyű következményekre vezet; ez az alapja Hobbes tanításának" (vagyis a materializmusnak. — *G. P.*).** Ugyanennek a jegyzetfüzetnek egy másik helyén a fiatal diák ezt írja: „Ha egyszer

---

* Toland maga azt írta önmagáról és elvbarátairól: „We, freethinkers." Sőt, azt mondják, hogy ő használta először a freethinker [szabadgondolkodású] kifejezést.

** „Le journal philosophique de Berkeley", étude et traduction par Raymond Gourg. Párizs 1908. 107—108. old.

megengedjük az anyag létezését, senki sem bizonyítja be, hogy az isten nem anyag."*

Az ilyen „szörnyű következményeket" elkerülendő csak egyetlen eszköz maradt: *nem elfogadni az anyag létezését***. S éppen ezt próbálta elérni azzal a tanítással, hogy *a lét annyi, mint az érzékelésben való lét* (esse est percipi). Ebből az a megnyugtató következtetés adódott, hogy maga az anyag csak képzeteink egyike, s hogy nincsen jogunk azt mondani: ez isten műve, ez meg a természet műve. „Valamennyi természeti jelenség oka az Isten" — jelenti ki a leendő püspök.*** S meg kell vallanunk, nem tévedett, amikor azt írta: „Ha helyesen fogják fel ezt a tanomat, összeomlik Epikurosznak, Hobbesnak, Spinozának stb. ez az egész filozófiája, amely a vallás ádáz ellenségének bizonyult."° Hát persze! Ha nincs anyag, nincsen materializmus sem.

VI

Csakhogy a dolog mégsem volt egészen rendben. Berkeley azt gondolta, hogy aki jól megérti az ő tanítását, az meggyőződik annak vitathatatlan helyességéről. Holott valójában az illető csak e tanítás következetlenségét fedezi fel.

Ha „esse est percipi" — márpedig e tételt Berkeley szilárdan védelmezte élete végéig —, akkor az isten osztozik az anyag sorsában: akárcsak az anyag, ő is csak képzeletünkben él. Így tehát nemcsak a materializmus omlik össze, hanem a vallás is. Berkeley tanítása új úton éppen ahhoz a „szörnyű következményhez" vezet, amelyet a jó szándékú bölcselő el akart kerülni. Berkeley nem vette észre ezt az ellentmondást, vagy nem akarta

---

* Ugyanott, 123. old.

** Berkeley számára, Stephen kifejezésével élve, „to destroy matter was to feel the soul". („History of English Thought in Eighteenth century". London 1881. I. köt. 30. old.)

*** Ugyanott, 89. old.

° Ugyanott, 125. old.

észrevenni. Elvakította az a vágy, hogy mindenáron megvédje hagyományos hiedelmeit.

Ugyanez a vágy vakította el Kantot is, akinek a „kritikai" rendszere valójában nem más, mint kísérlet arra, hogy bizonyos, a protestáns elődöktől örökölt nézeteket összeegyeztessen a XVIII. század valóban kritikai gondolatának a következtetéseivel. Kant azt gondolta, hogy ezeket összehangolhatja, ha a *hit* területét elhatárolja a *tudás* területétől: a hit a *noumenonokhoz* [magukban való dolgokhoz] tartozik; a tudomány joga csak a phenomenonokra [jelenségekre] terjed ki.* Kant sem takargatja olvasói előtt, miért volt szüksége a tudomány jogainak ilyen korlátozására. „Kritik der reinen Vernunft" című műve második kiadásának előszavában nyíltan megmondja, hogy erre az a kívánsága késztette, hogy *megtisztítsa a helyet a hit számára.***

Voltaire engesztelhetetlen ellensége volt a *katolikus egyháznak*; gondoljunk csak jelszavára: „écrasons l'infâme!" De akárcsak Kantnak, Voltaire-nek is az volt a meggyőződése, hogy kell helyet hagyni a *hit* számára. Kíméletlen háborút viselt ugyan a katolicizmus ellen, deista volt, de a *teizmust* hirdette, vagyis a hitet egy olyan istenben, aki a jótetteiért megjutalmazza, a rosszakért pedig megbünteti az embert. Vegyük csak szemügyre kissé közelebbről az ilyen hit hasznossága mellett felsorakoztatott érveit, s megértjük, honnan ered az a meggyőződése, hogy a hit szükséges. Mallet du Pan[13] „Memoárjaiban" elmondja, hogy d'Alembert[14] és Condorcet[15] egy alkalommal vacsora közben Voltaire jelenlétében védelmére kelt az ateizmusnak. Ekkor a „ferney-i pátriárka" sürgősen kiküldte az ebédlőből a szolgálót, s ezt mondotta: „Most, uraim, folytathatják beszédeiket isten ellen; nem szeretném, ha szolgálóim még ma éjjel meggyilkolnának és kirabolnának, ezért jobbnak tartom, ha nem hallják

---

* Ezt nagyszerűen megmagyarázza *Ortodox (L. I. Akszelrod)* „Filozófiai tanulmányok" c. művében. Pétervár 1906. E „Tanulmányok"-at melegen az olvasó figyelmébe ajánlom.

** ... „Ich musste also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen". („Kritik der reinen Vernunft", herausgegeben von Dr. K. Kehrbach, Verlag vom Reclam, Vorrede zur zweiten Ausgabe. 25—26. old.)

önöket." Ez emlékeztet ugyancsak Voltaire-nek Beyle-re tett megjegyzésére, akit az ateizmus apostolának tartott: „Ha ötvagy hatszáz parasztot kellene igazgatnia, nem mulasztaná el hirdetni előttük a jutalmazó és büntető Isten létezését." Ebből a szempontból a neves francia felvilágosító az angol Bolingbrokera emlékeztet, aki különben is nagy hatással volt gondolkodásmódjára: Voltaire, amikor a társadalmi rend érdekében megtisztította a helyet a hit számára, minden bizonnyal nem idegenkedett a *„tudatos képmutatástól"* sem.

Voltaire az egyházi és a világi arisztokrácia ellen felszabadulásáért küzdő harmadik rend ideológusa volt. Szociológiai szempontból rendkívül fontos az a tény, hogy az osztályantagonizmus, amely csírájában ott rejlett ennek a rendnek a méhében, már a forradalom előtt kifejezésre jutott abban, hogy a francia felvilágosítók igyekeztek olyan világnézetet kialakítani, amely egyrészt ment az elavult vallási és egyéb előítéletektől, másrészt pedig alkalmas arra, hogy továbbra is engedelmességre késztesse a lakosság gazdaságilag kisemmizett tömegét. A XVIII. századi francia felvilágosítóknak csak egy elenyészően kis része volt az, amely távol állt ettől a körültekintő felfogástól, sőt gúnyolódott rajta. A materialisták végigjárták azt az utat, amelyen a „pátriárka" megállt, nyugtalanul tekintve szolgálójára és ferney-i parasztjaira. A materializmus a forradalom előtt sem volt a filozófiai gondolat uralkodó irányzata a felvilágosult francia burzsoázia körében. A forradalom után pedig ez a burzsoázia már hallani sem akart róla. Felfogásának sokkal jobban megfelelt akkor a mérsékelt és akkurátus *eklekticizmus*.

Amikor azt mondom, hogy a filozófia története, mint minden ideológia története, teljes mértékben igazolja azt a materialista tételt, hogy nem a tudat határozza meg a létet, hanem a lét a tudatot, — ezzel korántsem akarom azt mondani, hogy a filozófusok mindig *tudatosan* igyekeztek rendszerüket olyan „szellemi fegyverré" tenni, amelynek segítségével védelmezhetnék osztályuk érdekeit. Ez alaptalan állítás volna. Igaz, már Windelbandtól is hallottuk, hogy vannak korok, amikor a *„tudatos képmutatás"* igen nagy szerepet tölt be a filozófiai eszmék sor-

sában. Ámde óvatosabb lesz részünkről, ha az ilyen korokat *kivételeknek* tekintjük. Az egyes személyeknek nincs szükségük „tudatos képmutatásra", amikor nézeteiket igyekeznek összhangba hozni osztályuk érdekeivel. Ehhez elegendő az is, ha őszintén meg vannak győződve arról, hogy az adott osztályérdekek azonosak az egész társadalom érdekeivel. Amikor ez a meggyőződés kialakul — és a környezet hatása alatt egyes személyeknél természetszerűen kialakul —, akkor az embert legnemesebb ösztönei: az egész iránti odaadás, az önfeláldozás stb., hajlamossá teszik arra, hogy *téveseknek* tekintse azokat az eszméket, amelyek *„szörnyű következményekkel"* fenyegetik osztályát (gondoljunk csak a fiatal Berkeleyre), és fordítva, *igazaknak* ismerjék el azokat, amelyek ennek az osztálynak a szempontjából *hasznosaknak* igérkeznek. Ami valamely társadalmi osztály számára hasznos, az az illető osztályt alkotó egyes személyek szemében *igaz*. Persze, amíg olyan osztályról van szó, amelynek létezése egy más osztály vagy más osztályok kizsákmányolásán alapul, addig a hasznos és az *igaz* azonosításának ez a pszichológiai folyamata mindig feltételez bizonyos *tudattalan képmutatást*, amely arra készteti az érdekelteket, hogy elforduljanak mindattól, ami ezt a folyamatot gátolhatná. S amilyen mértékben valamely uralkodó osztály a hanyatlása felé közeledik, ez a tudattalan képmutatás egyre fokozódik, sőt a *tudattalan* képmutatásba tudatos képmutatás is vegyül ⟨...⟩

1916

AZ ÚGYNEVEZETT VALLÁSKERESÉSEK OROSZORSZÁGBAN

Első cikk

A VALLÁSRÓL

I

A *vallást* úgy definiálhatjuk, mint *képzetek, hangulatok és cselekvések többé-kevésbé összehangolt rendszerét.* A képzetek a vallás *mitológiai elemét* alkotják: a hangulatok *a vallási érzés* területére, a cselekvések pedig az *istentisztelet*, vagy ahogy másként mondják, a *kultusz* területére tartoznak. Nekünk mindenekelőtt és leginkább a vallás mitológiai elemével kell foglalkoznunk.

A görög „*mítosz*" szó *elbeszélést* jelent. Az embert megdöbbentik az ismeretlen — akár valóságos, akár vélt — jelenségek. Igyekszik megmagyarázni magának, hogyan mentek végbe. Így keletkeznek a mítoszok. Példa: a régi görögök hittek Athéné (Minerva) istennő létezésében. Hogyan született ez az istennő? Zeusznak fájt a feje, mégpedig minden bizonnyal igen erősen, mert a sebészhez fordult segítségért. A sebész szerepe Hefaisztosznak (Vulcanus) jutott, aki bárddal felfegyverkezve olyan erővel ragadta meg az istenek királyának a fejét, hogy az széthasadt, és kiugrott belőle Athéné istennő*. Egy másik példa:

* Megjegyzés a „Védelemtől támadásig" c. gyűjteményből. — Az Athéné istennő *születéséről* szóló mítoszra való utalásommal kapcsolatban V. Rozanov a „Novoje Vremja"[1] 1909. október 14-i számában szememre vetette, hogy elfelejtettem megemlíteni, milyen jelenséget magyaráztak a görögök Pallasz Athénével és sajátságos születésével. De bámulatra méltó bírálóm, aki maga hozta olvasója tudomására, hogy nem fáradozott cikkem elolvasásával,

az ókori zsidó azt kérdezte: „Hogyan keletkezett a világ?" Erre a kérdésére az a történet válaszolt, amely szerint a világot isten hat nap alatt teremtette és az embert a föld porából formálta. Egy harmadik példa: az erente[2] törzshöz tartozó mai ausztráliai tudni akarja, honnan ered a hold. Kíváncsiságát kielégíti az a mese, hogy hajdanában, amikor még nem volt hold az égbolton, meghalt egy ember — Oposszum* — és ezt eltemették. Nemsokára ez az ember feltámadt, és egy ifjú képében kikelt sírjából. Atyafiai megrémültek és futásnak eredtek, ő pedig utánuk szaladt és ezt kiáltotta: „Ne féljetek, ne fussatok, különben egészen meg fogtok halni. Én pedig, ha meghalok is, fel fogok támadni az égbolton." És felnövekedett, megöregedett, azután meghalt, de megjelent hold képében, s azóta rendszeres időközökben meghal és feltámad.** Ezzel nemcsak a hold keletkezését magyarázzák meg, hanem időszakos eltűnését és megjelenését is. Nem tudom, kielégít-e ez a magyarázat bárkit is jelenlegi „istenkeresőink" közül, de feltételezem, hogy senkit sem elégíthet ki. Ám az ausztráliai bennszülöttet ugyanúgy kielégíti, ahogy egy bizonyos korszakban a görögöket kielégítette az a mítosz, hogy Athéné Jupiter fejéből pattant ki, vagy ahogy a régi zsidókat kielégítette a teremtés hat napjáról szóló elbeszélés. *A mítosz olyan elbeszélés, amely választ ad arra, hogy miért és hogyan. A mítosz az első kifejezője annak, hogy az ember tudatára ébred a jelenségek közötti okozati összefüggésnek.*

---

egész egyszerűen nem értette meg, miről beszélek. Én azt az elbeszélést, amely elmondja, hogy Athéné hogyan pattant ki Jupiter fejéből, olyan mítoszként hoztam fel, amely megmagyarázza, *miképpen született Athéné istennő ... De hogy miért* született így és nem másként, az már egészen más kérdés, erre *nem a mítoszok* adják meg a választ, hanem *a tudományok: a vallástörténet és a szociológia.* Azokról a bókokról, amelyekkel V. Rozanov elhalmoz, nem érdemes szólnom: *félkegyelműekre nem szokás haragudni, főképpen,* ha a *„Novoje Vremjá"*-ban lépnek fel. Lélektani szempontból egy dolog érdekes: tudja-e V. Rozanov úr, hogyan magyarázza a modern tudomány a Pallasz Athéné születéséről szóló mítosz sajátszerűségét? Ebben joggal kételkedhetünk.

* Oposszum — kis ausztráliai erszényes állat. Látni fogjuk, hogy a vadak elképzelései szerint hogyan lehet valaki ember meg oposszum vagy másféle állat egyidejűleg.

** *A. van Gennep:* „Mythes et légendes d'Australie". Párizs. 38. old.

Korunk egyik legkiválóbb német etnológusa[3] ezt mondja: „A mítosz a primitív világszemlélet kifejezése" („Mythus ist der Ausdruck primitiver Weltanschauung")*. S ez valóban így van. Igen primitív világszemlélet kell ahhoz, hogy valaki azt higgye, hogy a hold a sírjából kikelt és az égre felszállt oposszum-ember. Mi a fő vonása ennek a világszemléletnek? Az, hogy *az ilyen világszemléletű ember megszemélyesíti a természeti jelenségeket.* Mindezeket a jelenségeket a primitív ember olyan különleges lények cselekedeteinek képzeli, amelyeknek, hozzá magához hasonlóan, tudatuk, szükségleteik, szenvedélyeik, vágyaik és akaratuk van. Ezek a lények, amelyek eszerint cselekedeteikkel bizonyos természeti jelenségeket idéznek elő, a primitív ember képzeletében már a fejlődés igen korai fokán szellemek jellegét öltik, és így alakul ki az, amit Tylor *animizmusnak* nevezett. „Azt tartják — mondja ez a kutató —, hogy szellemi lények igazgatják az anyagi világ jelenségeit és az ember életét, vagy hogy itt meg a síron túl befolyást gyakorolnak rájuk; minthogy továbbá azt gondolják, hogy ezek a szellemi lények érintkeznek az emberekkel, hogy ez utóbbiaknak a tettei örömmel vagy elégedetlenséggel töltik el őket, ezért előbb vagy utóbb a létezésükben való hit természetszerűleg, sőt mondhatnánk elkerülhetetlenül tényleges tiszteletükhöz vagy a megengesztelésükre irányuló kívánsághoz vezet. Ilyen módon az animizmus, teljesen kifejlett formájában, magában foglalja az irányító istenségekbe és a nekik alárendelt szellemekbe vetett hitet, a lélekbe és a túlvilági életbe vetett hitet, olyan hiedelmeket, amelyek a gyakorlatban valóságos imádásba mennek át."**

Ez is helyes; de ne feledkezzünk meg arról, hogy más a szellemek létezésében való *hit,* és más az *imádásuk*: más a *mítosz,*

---

* *Dr. P. Ehreinreich:* „Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der Alten Welt". Berlin 1905. 10. old.

** *Edward B. Tylor:* „A primitív kultúra". II. köt. Szentpétervár 1897. 10. old. Vö. még: *Elies Reclus:* „Les croyances populaires". Párizs 1907. 14—15. old. és *Wundt:* „Völkerpsychologie". II. köt. 2. rész. 142. és köv. old.

és más a *kultusz*. A primitív ember sok szellem létezésében hisz, de csak néhányat imád közülük.* A kultusz az *animisztikus eszméknek* bizonyos *vallásos aktusokkal* való egyesüléséből jön létre. Mi persze nem kerülhetjük meg azt a kérdést, hogy mi a feltétele ennek az egyesülésnek, de nem akarunk elébevágni a dolgoknak. Most az animizmus keletkezésével kell megismerkednünk. Tylor helyesen jegyzi meg, hogy a primitív animizmus a spiritualista filozófia lényegét testesíti meg a materialista filozófiával való ellentétében.** De ha ez így van, akkor az animizmus tanulmányozása kettős szolgálatot tesz nekünk: nemcsak a primitív mítoszokról alkotott fogalmaink tisztázásához fog hozzájárulni, hanem fel fogja tárni előttünk „a spiritualista filozófia lényegét" is. Ezt pedig semmiképpen sem lehet figyelmen kívül hagyni olyan korszakban, amikor sokan igyekeznek feltámasztani a filozófiai spiritualizmust***.

---

* „Vermenschlichung und Personifizierung von Naturerscheinungen — mondja helyesen Ehrenreich — bedingen an sich noch kein religiöses Bewusstsein."[4]

** *Tylor*, id. mű, 425. old.

*** Nem érdektelen, hogy az animizmus nagyon jellegzetes formában jut kifejezésre J. A. Boratinszkij[5] egyik költeményében. A költeményt itt közöljük („Jelek"):

Ameddig törvényt nem kutatott
Súllyal, mércével az ember,
Mindent még gyermekien felfogott,
Mit a természet szava rendel;
Míg a természetnek örült, amaz ezt
Viszonozta igaz szeretettel:
Viselte a gondját, sőt egyenest
Neki új nyelvet fedezett fel.
Károgva a holló óvta, mikor
Az úton fejére veszély gyűlt
S ő látva, hogy ellenkezni botor,
A sorsával megelégült.
Ha az erdei duvad előtte megállt
S dühösen meredt fel a szőre:
Diadalt jósolt neki s ő a hadát
Bátran vezette előre.

Bogdanov úr igyekezett kimutatni, hogy van „egy sajátos kapcsolat az animisztikus dualizmus és a tekintélyelven alapuló társadalmi formák között".* Bogdanov úr nem veti el ugyan teljesen az animizmusnak az etnológusok körében most általánosan elfogadott, s általam fentebb ismertetett elméletét, de nem tartja kielégítőnek. Úgy véli, hogy ez az elmélet „helyesen rámutathat arra a pszichikai *anyagra*, amely, legalábbis részben, az animisztikus nézetek kialakulásához hozzájárult; de továbbra is tisztázatlan, hogy ebből az anyagból miért alakult ki a gondolkodásnak az a formája, amely egy bizonyos fejlődési fokon *alapvető* és *általános*?"** S ezt a kérdést Bogdanov úgy oldja meg, hogy különleges összefüggést állapít meg az animisztikus dualizmus és a tekintélyelven alapuló formák között. Véleménye szerint az animisztikus dualizmus a társadalmi dualizmust, a felsők és az alsók, a szervezők és a szervezendők közötti dualizmust tükrözi. Ezt mondja: „Gondoljunk egy olyan társadalomra, amelyben a tekintélyelvi viszonyok az egész termelési rendszerre kiterjednek úgy, hogy minden egyes társadalmi munka-

---

Fölötte a gerlicepár szerelem
Örömét jósolta szívének,
Sivatagba' se' volt egyedül sohasem,
Mert tudta: barátja az élet.

Boratinszkij naiv módon sajnálkozott afölött, hogy az ismeretek gyarapodása megfosztotta az embert az animisztikus illúzióktól.

S ma lenézi az érzést: ész vezeti,
Hogy egyre kutatva sürögjön;
Ma a természet szíve zárva neki,
S nincs többé jóslat a földön.

Ez persze nevetséges, ahogyan azt már Belinszkij is megjegyezte. De kétségtelen, hogy Boratinszkijnál az animisztikus felfogás a lehető legjellegzetesebb formájában jut kifejezésre.

* *A. Bogdanov*: „Iz pszihologii obscsesztva" [„A társadalom lélektanából"]. Szentpétervár 1904. 118. old.

** Ugyanott, Bogdanov kiemelése.

aktus aktív-szervező és passzív-végrehajtó elemre válik szét. Ilyenformán a tapasztalatok óriási területét — a közvetlen termelés szféráját — a társadalom tagjai szükségképpen *egy meghatározott módon, a homogén kettősség alapján* ismerik meg, amelyben állandóan párosulnak a szervező és a végrehajtó elemek."* S amikor az ember hozzászokik ahhoz, hogy a külvilághoz való munkaviszonyát olyan aktív, szervező akarat megnyilvánulásának fogja fel, amely kihat a végrehajtók passzív erejére, akkor „kezdi megtalálni ugyanezt minden jelenségben". S akkor keletkeznek olyan elképzelései, hogy a dolgoknak lelkük van. „Látja a nap mozgását, a víz folyását, hallja a falevelek zizegését, érzi az esőt meg a szelet, s számára a legkönnyebb mindezt ugyanúgy elképzelni, mint a saját társadalmi munkáját: a közvetlenül reá ható külső erő mögött egyéni akaratot feltételez, amely ezt az erőt irányítja; és jóllehet ő ezt az erőt nem látja, mégis közvetlenül evidens számára, mert hiszen nélküle nem érti a jelenséget."** Ez nagyon helyes. Olyannyira helyes, hogy Suljatyikov úr Bogdanov úr gondolata alapján megírta az új filozófia egész történetét. Csak egy a baj: az, hogy Bogdanov úr helyes gondolata ellentmond a valóságnak.

Könnyen meglehet, sőt valószínű, hogy az animizmus nem az első lépcsőfok az ember által a világról alkotott elképzelések fejlődésében. Alighanem igaza volt Guyaunak, aki feltételezte, hogy „a vallásos metafizika kiinduló pontja egy sajátos ködös monisztikus szemlélet — nem az isteni elvre, az *istenségre* vonatkozóan . . . hanem a lélekre és a testre vonatkozóan, amelyeket kezdetben egységes egésznek képzeltek el".*** Ha ez így van, akkor az animizmust a második lépcsőfoknak kell tekintenünk az említett elképzelések fejlődésében. Guyau így is mondja: „Legközelebb áll ehhez a felfogáshoz az embernek az önálló lelkekről, a testet mozgató leheletről, lakhelyüket elhagyni képes szel-

* Id. mű, 113—114. old., Bogdanov kiemelése.

** Ugyanott, 115. old.

*** *M. Guyau:* A jövő vallástalansága. Szentpétervár 1908. 60. old. [Id. magyar kiad. 61. old.]

lemekről alkotott felfogása. Ezt nevezik a vallástörténészek *animizmusnak*. Ebben a felfogásban a dualista jelleg a sajátságos. A test és a lélek szembehelyezése csírájában már benne van.*" Bárhogy álljon is a dolog, az tény, hogy az animizmus már azoknál a primitív népeknél is kifejlődik, amelyek teljesen távol állanak a társadalom „tekintélyelven" alapuló szervezetétől. Bogdanov úr nagyon téved, amikor a rá jellemző merészséggel kijelenti: „Ismeretes, hogy a társadalmi fejlődés legkorábbi fokain, a legalacsonyabb színvonalon álló törzseknél még nincsen animizmus, még teljesen hiányzik a spirituális elvre vonatkozó elképzelés."** Nem, ez egyáltalán nem „ismeretes"! Az etnológiának nincs módjában megfigyelni azokat az emberi törzseket, amelyek „sajátos ködös, monisztikus felfogást" vallottak; nem ismeri ezeket. Ellenkezőleg: az etnológusok megfigyelése számára hozzáférhető törzsek közül a legalacsonyabb színvonalon állók — legprimitívebb vadászok — animisták. Köztudomású, hogy az ilyen törzsek közé tartoznak például a ceyloni veddák.[6] De Paul Sarasin[7] tanúsága szerint ezek hisznek abban, hogy a lélek a halál után tovább él.*** Egy másik kutató, Emile Deschamps[8], még kategorikusabb álláspontot foglal el. Azt állítja, hogy a veddák véleménye szerint minden halott emberből „démon" lesz, vagyis szellem, és hogy ennélfogva a szellemek száma légió. A veddák nekik tulajdonítják balsikereiket.° Ugyanezt látjuk az Andaman-szigetek negritóinál, ugyanezt a busmanoknál; ugyanezt az ausztráliaiaknál, egyszóval — ugyanezt az összes „primitív vadászoknál". A Hudson-öböl eszkimói, akik nem sokkal haladták túl ezeket a vadászokat, ugyancsak meggyőződéses animisták; hisznek a víz szellemeiben, az eső szellemeiben, a szelek szellemeiben, a felhők szellemeiben

---

* Ugyanott.

** *A. Bogdanov*, id. mű, 118. old.

*** „Ueber religiöse Vorstellungen bei niedrigsten Menschenformen" in „Actes du II congrès international d'histoire de religions à Bâle". 1904. 135. old.

° *E. Deschamps:* „Au pays des Veddas". Párizs 1892. 386. old.

stb.* Ha érdeklődünk aziránt, hogy milyen fejlettségi fokra jutottak el a „tekintélyelven" alapuló viszonyok az eszkimók között, azt fogjuk hallani, hogy náluk semmiféle felettesek nincsenek, vagyis semmiféle „tekintélyelv" nem érvényesül („among these people there is no such person as a chief")**. Igaz, ezeknek az eszkimóknak vannak vezetőik, de e vezetők hatalma igen csekély, s ráadásul általában az angol kutatók által „gyógyító-varázslóknak" nevezett emberek, vagyis a szellemekkel kapcsolatban levő emberek befolyása alatt állnak.*** Az eszkimóknál még igen erősek a primitív nemzetségi kommunizmus maradványai. Ami pedig az olyan alacsony fokon álló törzseket illeti, mint a veddák, azokról meg kell állapítanunk, hogy igazi és a maguk módján kifogástalan kommunisták. Hol lehet itt szó tekintélyelven alapuló termelési viszonyokról? Magától értetődik, hogy a primitív vadásztörzseknek a szellemről alkotott képzete koránt sincs híján materiális elemeknek: e törzsek szellemei még nem olyan anyagtalan jellegűek, mint például a modern kereszténység istene vagy azok az „elemek", amelyek olyan jelentős szerepet töltenek be Ernst Mach[9] „természettudományos" filozófiájában. A „vademberek" a szellemet igen gyakran kis emberkeként képzeli el.° Az ilyen képzetekben persze sok az „anyagszerűség". De, először is, jellemző volt például arra a XIV. századi festőre is (nem tudom, Orcagna volt-e az, vagy másvalaki), aki a pisai temető egyik falára „A halál győzelme" című híres freskót festette. Nézze csak meg Bogdanov úr ezt a freskót vagy akár a fényképét: meg fog győződni arról, hogy az emberi lelkeket a festő itt is kis emberkék formájában ábrázolja, akik az anyagszerűség minden jegyével rendelkeznek — még ton-

---

* *Lucien Turner:* „The Hudson Bay Escimo, Eleventh report of the Bureau of Ethnology". 194. old.

** Ugyanott, 193. old.

*** Ugyanott.

° A kafferek hite szerint a halottak árnyékai a föld alatt élnek; csakhogy ők is, barmaik is, kunyhójuk is — vagyis a barmok árnyéka és a kunyhók árnyéka — igen kicsinyek. („Völkerkunde" von *Dr. F. Ratzel.* Első köt. Lipcse 1888. 268. old.)

zúrája is van a katolikus pap ama hájas lelkének, amelyet egy angyal húz kezénél fogva, hogy elvigye a mennyországba, lábát pedig egy (az ugyancsak anyagszerűség minden jegyével rendelkező) ördög tartja, aki nyilvánvalóan a pokolba akarja juttatni. Bogdanov úr talán azt fogja erre mondani, hogy a XIV. század sem ismerte az igazi animizmust, de ez esetben voltaképpen mikor bukkant fel az igazi animizmus? Csak nem akkor, amikor az úgynevezett „empiriomonista filozófia" keletkezett!

Másodszor, még valamit figyelembe kell vennünk. Összes képzeteink természetszerűen és szükségképpen „anyagszerűek". Csak arról van itt szó, hogy az adott képzetnek több vagy kevesebb „anyagszerű" jegye van-e. Minél kevesebb ilyen jegye van, annál elvontabb az illető képzet, s annál inkább hajlunk arra, hogy nem anyagi természetet tulajdonítsunk neki. Itt mintegy azon képzetek desztillálása megy végbe, amelyek az emberben a külső természetre való ráhatása során jönnek létre. S el kell ismernünk, hogy már a primitív vadászok is igen messzire mennek e desztillálás útján. Annak, hogy a szellem fogalma szorosan egybeforr náluk (és, mint ismeretes, nem csak náluk) a lélegzés fogalmával, többek között az az oka, hogy a lélegzés egyik eredménye — a kilélegzett levegő mozgása — egyrészt kétségkívül létezik, másrészt pedig — csaknem teljesen hozzáférhetetlen külső érzékeink számára.* Hogy képet alkosson magának a szellemről, már a „vadember" is igyekszik olyasmit elképzelni magának, ami nem hat külső érzékeinkre. Ha szemébe néz annak, akivel beszélget, olykor a külső szaruhártyán egy kis emberi alakot lát. Ezt az alakot a vele beszélgető ember lelkének tartja.** Azért tartja ezt az alakot léleknek, mert teljesen anyagtalannak tekinti, vagyis azt hiszi, hogy ő nem ragadhatja meg és semmiféle befolyást nem gyakorolhat rá. Emellett megfeledkezik arról, hogy *látja* ezt az

---

* A képzetek ezen összekapcsolásának egy másik oka az a tény, hogy a lélegzés megszűnése az élet megszűnésére mutat.

** Tylor ezt a képet „pupilla-képnek" nevezi. *E. Monser* („Revue de l'histoire des religions". 1905. 1—23.) azt a szokást, hogy az elhaltnak lezárják a szemét, összefüggésbe hozza azzal a felfogással, amely a „pupilla-képet" léleknek tekinti.

alakot, vagyis, hogy az *hatást gyakorol az ő szemére.** Az a kérdés, hogy az animisztikus gondolkodásmód miért „*alapvető, általános* a fejlődés bizonyos fokán", csak egészen más megfogalmazásban nyer helyes értelmet. A kérdést így kell feltenni: mi az oka annak, hogy az istenekben való hit él még olyan civilizált társadalmakban is, amelyeknek termelőerői igen magas fejlettségi fokot értek el, s amelyek ilyen módon jelentős hatalomra tettek szert a természet fölött? Ezt a kérdést már régen megválaszolták a tudományos szocializmus megalapítói, s ezt a választ Bogdanovhoz írott egyik nyílt levelemben ismertettem (lásd feljebb). De hogy ezt a választ teljes egészében megértsük, valóban világosan kell látnunk az animizmus keletkezésének problémáját.

Erre vonatkozólag is találunk érdekes utalásokat a tudományos szocializmus egyik megalapítójánál — nevezetesen Friedrich Engelsnél.

„Ludwig Feuerbach" című remek munkájában ezt írta: „Minden, de különösen az újabb filozófia alapvető, nagy kérdése a gondolkodás és a lét viszonyának kérdése. Ama nagyon régi idő óta, amikor az emberek, kik még teljesen homályban voltak saját testük szerkezetét illetőleg, az álom jelenségeinek hatása alatt azt képzelték, hogy gondolkodásuk és érzékelésük nem testük, hanem valamely külön lélek tevékenysége, mely e testben lakik és a halál után elhagyja azt — ez időtől fogva gondolkodniok kellett azon, hogy milyen viszonyban van ez a lélek a külső világgal. Ha a lélek a halál pillanatában elválik a testtől és tovább él, úgy semmi ok sincs arra, hogy még külön halált eszeljünk ki a

---

* Mach ezt mondja: „Mi, természetbúvárok, időnként helytelenítjük a »lélek« fogalmát, gyakran nevetünk e fogalmon. De a matéria ugyanilyen fajta absztrakció, nem jobb és nem rosszabb amannál. Ugyanannyit tudunk a lélekről, amennyit a matériáról tudunk." *(E. Mach:* „A munka fenntartásának elve". Szentpétervár 1909. 31. old. [Eredeti címe: „Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit"].) Mach nagyon téved: a szellem egészen más „fajta" absztrakció: a szellem fogalma az anyag képzetétől való elvonatkoztatásra tett erőfeszítések eredményeként jön létre. Ez szekunder absztrakció, amely tagadja azt a reális alapot, amelyből a primér absztrakció — a matéria — kisarjad.

számára. Így keletkezett a lélek halhatatlanságának a képzete, amelyet a fejlődésnek ezen a fokán egyáltalában nem tekintenek vigasztalónak, hanem inkább végzetnek, amely ellen semmit sem tehetünk és igen gyakran, mint a görögöknél, határozott szerencsétlenségnek. Nem a vallásos vigasz szükséglete, hanem az általános korlátoltságból fakadó zavar a tekintetben, mitévők legyenek a test halála után a már egyszer feltételezett lélekkel, volt általában oka a személyes halhatatlanság unalomkeltő elképzelésének."*

Eszerint tehát az emberek, minthogy nem ismerik testük szerkezetét és nem tudják megmagyarázni az álmokat, megalkotják a lélek fogalmát. Ennek igazolására Engels Imthurnra[10] hivatkozva igen helyesen jegyzi meg: „A vadaknál és a barbárság alsó fokán álló népeknél még ma is általános az a nézet, hogy az álomban megjelenő emberi alakok lelkek, amelyek ideiglenesen elhagyták testüket. Ezért azután a tényleges embert teszik felelőssé azokért a cselekedetekért, amelyeket álombeli képe az álmodóval szemben elkövetett."**

A dolog lényege nem a termelés tekintélyelven alapuló szervezete, amely a vadaknál nincs meg, a legalacsonyabb fokon álló barbároknál pedig még csíraállapotban van, — azok a technikai feltételek a lényegesek, amelyek között a primitív ember a létéért küzd.

Termelőerői igen gyöngén fejlettek; a természet fölötti hatalma elenyészően csekély. Márpedig az emberi gondolkodás fejlődésében a *gyakorlat* mindig megelőzi az *elméletet*; minél szélesebb körű az embernek a természetre gyakorolt hatása, annál szélesebb körű és helyesebb a természetről alkotott fogalma is. S fordítva, minél szűkebb e kör, annál szegényesebb az elmélete. S minél szegényesebb az elmélete, annál inkább hajlamos a fantázia segítségével magyarázni azokat a jelenségeket, amelyek valamilyen oknál fogva magukra vonják figyelmét. A természet életére vonatkozó összes fantasztikus magyarázatok alapja az analogikus követ-

---

* Lásd *Marx—Engels:* Válogatott művek. II. köt. Szikra 1949. 364. old.
** Ugyanott, 364. old., lábjegyzet.

keztetés. Az ember, megfigyelve tulajdon cselekedeteit, azt látja, hogy azokat a megfelelő kívánságok előzik meg, vagyis — az ő gondolkodásmódjához közelebb álló kifejezéssel élve —, hogy ezeket a cselekedeteket e kívánságok *előidézik*. Ezért azt gondolja, hogy az őt meglepő természeti jelenségeket is valakinek az akarata idézte elő. Azok a feltételezett lények, amelyeknek az akarata az őt meglepő természeti jelenségeket előidézi, külső érzékei számára hozzáférhetetlenek maradnak. Ezért úgy gondolja, hogy ezek hasonlítanak az emberi lélekhez, amely — mint már tudjuk — a fent említett értelemben véve anyagtalan. S az a feltevés, hogy a természeti jelenségeket olyan lények akarata idézi elő, amelyek külső érzékei számára hozzáférhetetlenek, illetve csak a legkisebb mértékben hozzáférhetők, vadász életformájának a hatása alatt fejlődik ki és szilárdul meg benne. Ez paradoxonnak látszhat, de valóban így van: a vadászat mint a létfenntartás forrása az embert fogékonnyá teszi a spiritualizmus iránt.

Engels „A család, a magántulajdon és az állam eredete" című könyvében azt mondja, hogy kizárólag vadászatból élő népek csak a könyvekben „szerepelnek", mert a vadászat a létfenntartásnak túlságosan bizonytalan forrása.* Ez tökéletesen igaz. Az úgynevezett alsófokú vadásznépek nemcsak a vadászaton elejtett állatok húsával táplálkoznak, hanem — halakról és puhatestűekről nem is beszélve — növényi gyökerekkel és bogyókkal is. S mindemellett a modern etnológia egyre inkább meggyőz bennünket arról, hogy a vadászat meghatározza a „vadak" egész gondolkodásmódját. Világszemlélete, sőt esztétikai ízlése is a vadász világszemlélete és ízlése. A művészetről szóló tanulmányomban (lásd „Húsz év alatt" című gyűjteményemet) a „vadember" világszemléletére és ízlésére vonatkozólag ugyanezt a nézetet fejtettem ki, von den Steinenre hivatkozva, aki igen alaposan tanulmányozta a brazíliai indiánok életét és szokásait. Most megismétlem ezt a hivatkozást.

---

* „Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats". 8. kiad. Stuttgart 1900. 2. old. [Lásd *Marx—Engels:* Válogatott művek. II. köt. Szikra 1949. 182. old.]

„Csak akkor fogjuk megérteni ezeket az embereket — mondja —, ha a vadász-életmód termékének tekintjük őket. Összes tapasztalataik legfontosabb része az állatvilággal kapcsolatos, s e tapasztalatok alapján alakult ki világszemléletük. Ennek megfelelően művészi motivumaikat is nyomasztó egyhangúsággal az állatvilágból kölcsönzik. Azt mondhatjuk, hogy egész bámulatosan gazdag művészetük a vadászéletben gyökerezik."* S ugyancsak a vadászéletben gyökerezik egész mitológiájuk. „Teljesen el kell törölnünk gondolkodásunkban — mondja az imént idézett von den Steinen a brazíliai indiánok gondolkodásmódjának további jellemzése során — minden határt ember és állat között. Persze az állatnak nincs íja nyilakkal és nincsenek botjai a kukoricaszemek kiverésére, de az indián szemében valóban erre redukálódik a fő különbség közte meg az állat között."** De ha nincs határ ember és állat között, s ha az embernek van lelke, akkor nyilván van lelke az állatnak is. Ily módon, amikor a „vadember" a természeti jelenségekről elmélkedve analogikus következtetéseket von le, nemcsak az önmagával való analógia alapján következtet, hanem az egész állatvilággal való analógia alapján.

Az emberhez hasonlóan az állatok is meghalnak. Halálukat, akár az emberek halálát is, azzal magyarázzák, hogy lelkük elhagyja testüket. Ezzel még jobban kiszélesedik az animista képzetek területe, lassanként — de Bogdanov véleményével ellentétben, jóval mielőtt még kialakult volna a termelés tekintélyelven alapuló szervezete — képzeletükben az egész világot szellemek népesítik be, s minden természeti jelenség, amely magára vonja a primitív ember figyelmét, „szellemi" magyarázatot kap. Az animizmus keletkezésének megértése szempontjából semmi szükség sincs arra, hogy a termelés tekintélyelven alapuló szervezetére hivatkozzunk, hiszen ilyen a társadalmi fejlődés első szakaszában egyáltalán nem létezett.

Teljesen vitathatatlan, hogy a tekintélyelven alapuló szervezet

---

* „Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens". Berlin 1894. 201. old. Vö. *Frobenius:* „Die Weltanschauung der Naturvölker". Weimar 1898.

** *[Frobenius]*, id. mű, 351. old.

— mégpedig nem csupán a termelésé, *hanem az egész társadalmi életé* —, ha egyszer létrejött, óriási hatást gyakorol a vallási képzetekre. Ez csak egyedi esete annak az általános szabálynak, amely szerint az osztályokra tagozódó társadalomban az ideológiák fejlődése az osztályközi viszonyok igen erős befolyása alatt megy végbe. A művészetről szólva már nemegyszer utaltam erre a szabályra. De ez a szabály, minden más szabályhoz hasonlóan, felfogható helyesen, és magyarázható eltorzított formában is. Bogdanov, sajnos, az eltorzított értelmezést részesítette előnyben, s ennek folytán a tekintélyelven alapuló viszonyoknak döntő szerepet tulajdonított még az olyan társadalomban is, amelyben ilyenek egyáltalán nincsenek.

De most már hagyhatjuk is Bogdanovot, és visszatérhetünk Tylorhoz.

III

Tylor ezt mondja: „Az élet régi animisztikus elmélete, amely az életműködéseket a lélek aktusának tekinti, sok testi és szellemi állapotot az egész léleknek vagy az azt alkotó szellemek közül néhánynak az eltávozásával magyaráz. Ennek az elméletnek a vademberek biológiájában igen széles és szilárd alapja van."* A továbbiakban Tylor számos példát hoz fel ennek a gondolatnak az igazolására. Az eszméletlen állapotban levő emberről a délausztráliaiak azt mondják, hogy lélek nélkül van. Ugyanezt a nézetet vallják a Fidzsi-szigeti bennszülöttek is. Ők ezenkívül azt gondolják, hogy ha hívják a lelket, amely a testet elhagyta, akkor az vissza is térhet. Ezért megtörténik, hogy egy beteg Fidzsi-szigeti bennszülött a földön fekve hangosan kiabál, s visszahívja lelkét. Az észak-ázsiai tatár népek mereven ragaszkodnak ahhoz az elmélethez, hogy a lélek a betegség alatt eltávozik, s a buddhista törzseknél a lámák ünnepélyes könyörgéssel igyekeznek visszaszerezni a beteg számára a lelket, amelyet egy gonosz szellem ragadott el tőle.** Ilyen példa igen sok akad Tylornál, s persze

* *Tylor*, id. mű, 436. old.

** Ugyanott, 436–437. old.

nemcsak Tylornál, és ezek a példák kétségkívül igen meggyőzőek. De a buddhista lámák példája, akik könyörgésükkel arra akarják bírni a gonosz szellemet, hogy adja vissza a lelket, amelyet elragadott az embertől, ilyen kérdéseket vet fel: van tehát valamiféle erő, amelynek a szellemek alá vannak rendelve? S ha van ilyen erő, nem következik-e ebből az, hogy az animizmus elmélete még a vademberek elképzelésében sem magyaráz meg korántsem minden természeti jelenséget?

Mindkét kérdésre pozitív választ kell adnunk. Igen, a primitív ember hisz az olyan erő létezésében, amely még a szellemeket is alávetni a maga akaratának. Igen, az animista elmélet még a primitív ember fizikájában és biológiájában sem ad magyarázatot mindenre.

Mi az oka ennek? Egyszerűen az, hogy az animizmus — mint általában a spiritualizmus — valójában *egyetlen* természeti jelenséget sem magyaráz meg.

Nézzük a Tylor által idézett egyik példát.

A beteg Fidzsi-szigeti ember visszahívja a lelkét. Betegségét lelke távozásával magyarázza. De amíg meg nem gyógyult, betegsége megy a maga útján, és mivel lelke eltávozott, világos, hogy a betegség további lefolyása valamely más erő hatásától függ, nem pedig a lélek jelenlététől, amely nyilván csupán a szervezet normális állapotát magyarázza meg.

Továbbá. A beteg Fidzsi-szigeti ember, aki hangos szóval hívta vissza lelkét, meghal. Lelke nem akarta követni hívását, nem tért vissza testébe. Holtteste oszlásnak indul. Ha a halálnak az a magyarázata, hogy a lélek eltávozott a testből, akkor megint csak világos, hogy a holttest oszlásának folyamatát másféle okok magyarázzák, nem pedig a lélek távollétének hatása. Rengeteg ilyen tényre mutathatunk rá. Vitathatatlan létezésük a primitív ember tudatában is tükröződik, mégpedig annak a meggyőződésnek a formájában, hogy létezik egy vagy több olyan erő, amely még a szellemek akaratára is befolyást gyakorolhat. Éppen ennek a meggyőződésnek az alapján folyamodik a buddhista láma könyörgésekhez, amelyek véleménye szerint rábírják a gonosz szellemet arra, hogy adja vissza az általa elragadott emberi lelket. Könyörgései a *primitív mágia* széles területére tartoznak.

A legújabb kutatók közül néhányan a mágiát mintegy a primitív ember természettudományának tekintik. Annak a meggyőződésnek a csíráját látják benne, amely szerint a természeti jelenségekben van törvényszerűség. Így például Frazel[11]* ezt írja: „Alapvető meggyőződése a modern tudomány alapja; az egész rendszer arra — persze vak, de szilárd és reális — hitre épül, hogy a természetben rend és egyöntetűség uralkodik." Frazer azt tartja, hogy ebben az értelemben a mágia a tudománnyal együtt homlokegyenest ellentéte a vallásnak, amely azon a meggyőződésen alapul, hogy isten, illetve az istenek az emberek kérésére megbonthatják a természet egyöntetű rendjét.** Ebben sok az igazság. A mágia ellentétes a vallással abban az értelemben, hogy a vallásos ember a természeti jelenségeket egy szubjektum (szellem, isten) akaratával magyarázza, míg az az ember, aki a mágia segítségéhez folyamodik, igyekszik feltárni azt az objektív okot, amely ezt az akaratot meghatározza. A Frazer által megállapított ellentét egyrészt a vallás, másrészt a mágia meg a tudomány között nem más, mint a jelenségek magyarázatának szubjektív és objektív módszere közötti ellentét. Ez az ellentét kétségtelenül már a vademberek elképzeléseiben is megnyilvánul. Emellett nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy a tudomány és a mágia között roppant lényeges különbség van. A tudomány a jelenségek közt okozati összefüggést igyekszik feltárni ott, ahol a mágia megelégszik egyszerű eszmetársítással, egyszerű szimbolizmussal, amely utóbbi csupán azon alapulhat, hogy az emberek nem különböztetik meg eléggé világosan azt, ami fejükben végbemegy, attól, ami a valóságban történik. Példa: a rézbőrű amerikai varázsló, hogy esőt idézzen elő, meghatározott módon vizet önt le kunyhója tetejéről.*** A tetőről lefolyó eső látása és zaja az esőre emlékezteti, és meg van győződve róla, hogy ez az eszmetársítás elégséges ahhoz, hogy esőt idézzen elő. Ha valóban elered az eső az után,

---

* *I. G. Frazer:* „Le rameau d'or". Párizs 1903. I. köt. 64. old.

** Ugyanott, 66. old.

*** *D. G. Brinton:* „Religious of primitive peoples". New York—London 1899. 173—174. old.

hogy a tetőről vizet öntöttek le, a rézbőrű varázsló ezt tényked̈ése mágikus hatásával magyarázza. Ezzel már meg is mutattuk, milyen mérhetetlen távolság választja el a mágiát a tudománytól.

A mágia ugyanazt a hibát követi el, amely nagymértékben jellemző a modern empiriomonizmusra[12]. A mágia összekeveri az objektív és a szubjektív jelenségeket. S éppen mert összekeveri őket, saját gondolatmenetei nem küszöbölik ki az animizmusra jellemző gondolatmeneteket. A mágiát kiegészíti az animizmus; az animizmust kiegészíti a mágia. Ezt lépten-nyomon tapasztalhatjuk minden vallásban.

A mágikus aktusok minden kultusz szerves részét alkotják. De itt még korai volna kultuszról beszélnünk, előbb tisztáznunk kell a primitív világnézet néhány más vonását.

IV

Láttuk, hogy az animizmus lényegénél fogva képtelen valamelyest kielégítő magyarázatot nyújtani a jelenségekről, és hogy korántsem mindig folyamodik animisztikus magyarázatokhoz még az a vadember sem, aki szigorúan kitart az animizmus mellett. Most már ideje feltennünk a kérdést: mégis milyen formát öltenek e magyarázatok ott, ahol az emberek megelégszenek velük?

Az ember meg van győződve arról, hogy minden jelenség egy-egy szellemnek a tényked̈ése. De miképpen képzelheti el magának azt a folyamatot, amelynek segítségével egy bizonyos szellem az adott jelenséget előidézte? Magától értetődik, hogy ez a folyamat feltétlenül emlékeztetni fog valamelyik olyan folyamatra, amelynek segítségével maga az ember előidézi az általa kívánt jelenségeket.

Íme egy világos példa: Egyes polinéziaiak arra a kérdésre, hogy miképpen keletkezett a világ, ezt válaszolják: egyszer isten horgászbottal kezében a tengerparton ült, és horgával hirtelen hal helyett a világot húzta ki a vízből. A primitív halász isten cselekedeteit saját cselekedeteinek a mintájára képzeli el, és nemcsak a halász gondolkodik ilyenformán. De a „vadember" cselekedeteit

technikájának rendkívül alacsony színvonala igen szűk keretek közé szorítja. A biblia ezt mondja: „És formálta vala az Úr Isten az embert a földnek porából, és lehellett vala az ő orrába életnek lehelletét. Így lőn az ember élő lélekké."* Amikor pedig Ádám bűnbe esett, isten kinyilatkoztatta neki: „Por vagy te s ismét porrá leszesz."** Az a meggyőződés, hogy isten az embert „porból", vagyis pontosabban *„földből"*, vagyis még pontosabban *agyagból* teremtette, igen elterjedt a primitív törzsek között. De ez az igen elterjedt felfogás a technika bizonyos fejlettségi fokát feltételezi, nevezetesen — a fazekasmesterség ismeretét. Ezt az ismeretet pedig a primitív ember korántsem egy csapásra szerzi meg. A ceyloni veddák mind a mai napig nem ismerik a fazekasmesterséget.***

Ezért nem is juthatott eszükbe, hogy isten az embert „földből" teremtette, úgy ahogyan a fazekas a fazekat agyagból készíti. A primitív kozmogónia jellegét általában a primitív technika jellege határozza meg.

Mindamellett meg kell jegyeznünk — és ez rendkívül fontos a gondolkodás és a lét közötti okozati összefüggés tisztázása szempontjából —, hogy a primitív mitológia ritkán beszél a világ és az ember teremtéséről. A vadember viszonylag keveset „teremt"; teremtése főképpen arra szorítkozik, hogy többkevesebb fáradsággal megszerzi, elsajátítja azt, amit a természet az ő alkotó erőfeszítéseitől függetlenül létrehoz: a férfi halakat fog és állatokat öl, miközben az asszony a vadon termő növények gyökereit és bogyóit szedi. A „vadember" nem teremti azokat az állatokat, amelyeknek elejtésével életét fenntartja; de léte attól függ, mennyire ismeri ezeknek az állatoknak a szokásait, mennyire ismerősek előtte az állatok tartózkodási helyei stb. Éppen ezért az a fő kérdés, amelyre mitológiája válaszol, nem az, hogy *ki teremtette* az embert meg az állatokat, hanem az, hogy

---

* Mózes. I. könyv, 2, 7.

** Ugyanott, 3, 19.

*** „Töpferei ist den Weddas unbekannt", *Paul Sarasin.* (Id. mű, 129. old.)

honnan jöttek. Mihelyt kigondolta á választ érre az alapvető kérdésre, a primitív vadász ki van elégítve, s kíváncsisága nem vet fel előtte újabb kérdéseket. Ahhoz, hogy felvesse őket, az embernek előzőleg újabb lépéseket kell tennie a technikai fejlődés terén.

Példaként említem a dieri ausztráliai törzs következő mítoszát. „Kezdetben a föld megnyílt a Peregundi tó közepén, és a nyílásból sorra kijöttek az állatok: Kereulke — a holló; Ketere — egy papagájfajta; Ueriketi-Emu — az ausztráliai strucc stb. Még nem voltak teljesen kialakultak, még nem volt meg minden végtagjuk meg érzékszervük, ezért a tó körüli dűnákon feküdtek. Ahogy így feküdtek a homokon, erejük megnövekedett a nap hatására, és kápákká (vagyis kész emberekké) váltak, és miután ez megtörtént, mindenfelé szétszéledtek."* Eddig a történet. Amint látjuk, isten itt úgyszólván semmit sem csinál: a föld magától nyílik meg, s kijönnek belőle bizonyos, bár még nem teljesen kialakult lények, amelyek azonban a nap jótékony hatása alatt maguktól alakulnak ki. A mai keresztény azt mondaná, hogy ilyen elméletet csak ateista találhatott ki, s ezt csakugyan azokhoz az elméletekhez kell sorolnunk, amelyek az élőlények evolúcióját „isten hipotézise" nélkül akarják megmagyarázni.

Ez is paradoxonnak látszhat, de ez is vitathatatlanul így van: a primitív vadász — főképpen evolucionista. Valamennyi előttünk ismert valóban primitív mítoszban nem az ember meg az állat teremtéséről van szó, hanem kifejlődésükről. Íme néhány példa. Hogy végezzünk Ausztráliával, amelyre az imént hivatkoztam, még megemlítem, hogy az ausztráliai narripaieri törzs elbeszélései szerint honnan származnak bizonyos halak. Volt egyszer, hol nem volt, két vadász: Nerrendir és Nipill. Együtt halásztak egy tóban. Nipill óriási halat fogott, de társa a halat darabokra vágta és a darabokat bedobta a vízbe. Mindegyik darabból más-más halfajta keletkezett. Néhány más halfajtának más az eredete: azokból a lapos kövekből keletkeztek, amelyeket

---

* *Van Gennep*, id. mű, 28. old.

a két fent említett vadász közül az egyik behajított a vízbe.* Ez nagyon távol esik a keresztény kozmogóniától, de nem esik távol attól a görög mítosztól, amely szerint az emberek kövekből lettek.

Ha Ausztrália eukaliptusz-erdőségeiből átmegyünk Dél-Afrika homoksivatagaiba, ott megtaláljuk a busmanoknak egy nyilvánvalóan igen régi mítoszát, amely szerint az emberek meg az állatok valahonnan északról származnak egy barlangból vagy egy a föld felszínén levő nyílásból, ahol, amint azt a hozzáértők bizonygatják, mind a mai napig láthatók az első emberek és az első állatok nyomai. Ezt a mítoszt Maffat misszionárius tette közzé, aki e mítoszt tökéletes ostobaságnak tartotta. De ugyanaz a Maffat elismeri, hogy a busmanok viszont a misszionáriusnak a világ teremtéséről szóló meséjét tartották ostobaságnak: maga — mondták neki — nem volt a paradicsomban és nem tudhatja, mi történt ott, mi viszont meg tudjuk találni az első ember nyomait a homokban. Hogy mennyire meggyőző választ adott a tiszteletre méltó keresztény erre a nem szellemesség nélküli érvre, arról hallgat a fáma.**

Nem messze a busmanoktól él — ma talán pontosabb volna, ha azt mondanánk: élt — a hereró törzs, amely ellen a németek nemrégiben olyan embertelen irtóhadjáratot folytattak. Az ovahererók sokkal fejlettebbek a busmanoknál, nem vadászok, hanem tipikus állattenyésztők. Az ő meséik szerint az első ember és az első asszony az Omumbo-Rombonga fából jött ki. Ugyanebből a fából jött ki a nagy szarvasmarha, míg a kisebb jószág egy lapos sziklából jött elő.*** Egyes zuluk azt gondolják, hogy az emberek egy nádasból, mások nézete szerint pedig a föld alól jöttek elő.°

Új-Mexicóban a navajo törzshöz tartozó indiánok azt tartják, hogy kezdetben az összes amerikaiak egy barlangban laktak,

---

* *Van Gennep*, id. mű, 7. old.

** *A. Lang:* „Mythes etc.". 161—162. old.

*** Ugyanott, 162. old.

° Ugyanott, 164—165. old.

azután lyukat vágtak és kijöttek onnan. Velük együtt jöttek ki az összes állatok is.*

Igaz, ez utóbbi mítoszokban nem az élőlények kifejlődéséről van szó, hanem kész formában való megjelenésükről. De ez egyáltalán nem mond ellent állításomnak.

Az adott esetben számomra nem az a lényeg, vajon az élőlények bizonyos fejlődési folyamat eredményeként jöttek-e létre, vagy pedig mindig jelenlegi formájukban léteztek. A lényeg az, vajon ezeket a lényeket valamely szellem teremtette-e. S azt látjuk, hogy az általam idézett mítoszok közül egyik sem beszél teremtésükről. Mi több, Ehrenreich, aki alaposan tanulmányozta a dél-amerikai indiánokat, azt mondja, hogy ott, ahol a néphit szerint az emberek meg az állatok a föld alól jöttek elő, senki sem kérdezi, hogy miképpen kerültek oda.** Más helyütt ugyanez a szerző megjegyzi, hogy ott, ahol a mítoszok szerint az emberek a föld alól jöttek elő, semmiféle említés nem történik az emberek teremtéséről. Egyébként, itt maga a szerző is némi fenntartással él. Azt mondja, hogy a dél-amerikai bennszülöttek meg vannak győződve arról, hogy mindig léteztek emberek, csak nagyon kevesen voltak, és ezért később mégis szükségessé vált újabb emberek teremtése.*** Ez kétségtelenül már átment a régi mitológiától az újhoz, amely tükrözi a technika előrehaladását és az embernek a létfenntartási eszközök megszerzésében ennek megfelelő megnövekedett alkotó tevékenységét. Ugyancsak Ehrenreich felhoz egy példát, amely a lehető legvilágosabban feltárja a mitológia és a technika első, bizonytalan lépései közötti kapcsolatot. Megtudjuk tőle, hogy a guarauno[13] törzs körében elterjedt mítosz szerint az embert agyagból formálták, de ez csak több sikertelen kísérlet után sikerült.°

Eszerint tehát az ember teremtéséről szóló mítosz nem egy csapásra keletkezik. Feltételezi a technika bizonyos, mai mértékünkkel mérve nem nagyfokú előrehaladását. S minél jobban

---

* Ugyanott, 170. old.

** *P. Ehrenreich:* „Die Mythen und Legenden etc.". 33. old.

*** Ugyanott, 55. old.

° Ugyanott.

tökéletesedik a technika, minél jobban növekszenek az ember termelőerői, minél inkább fokozódik az embernek a természet feletti hatalma, annál mélyebben meggyökeresedik az a mítosz, amely szerint a világot isten teremtette*. Így folytatódik ez addig, amíg az emberi fejlődés dialektikája az embernek a természet fölötti hatalmát olyan magaslatra nem emeli, amelyen a világot teremtő „isten hipotézise" szükségtelennek bizonyul. Ekkor az ember elveti ezt a hipotézist — ahogyan a nagykorúvá lett ausztráliai elveti a gyermekeket pajkosságukért megbüntető szellem hipotézisét — és visszatér a gondolkodása fejlődésének egyik korai szakaszát jellemző evolúciós álláspontra. Most azonban ezt a hipotézist igyekszik megalapozni azzal az egész óriási ismeretanyaggal, amelyet tulajdon fejlődése során szerez. Ebben az esetben az utolsó fázis hasonló az elsőhöz, csakhogy mérhetetlenül gazdagabb tartalmú.

V

A primitív ember nagyon közelállónak érzi magát az állathoz. Ez érthetővé teszi azt az első pillanatra különös körülményt, hogy a vad törzsek hite szerint *vérrokonság köteléke* kapcsolja őket az állatokhoz.

A totemizmus jellemzője az a hit, hogy rokoni kapcsolat áll fenn az embereknek egy bizonyos, vérrokonságon alapuló csoportja és egy bizonyos állatfaj között. Amikor ezt mondom, az úgynevezett *állat*-totemizmusra gondolok. Ezenkívül létezik *növény*-totemizmus is, amelynek jellemzője az a hit, hogy az em-

* Az ókori Egyiptom egyik helységében Chnum istent egy tojást mintázó fazekas képében ábrázolták. Ez volt az az őstojás, melyből az egész világ kifejlődött. Ez eklektikus mítosz, amely egyesíti az eredeti evolucionista elméletet azzal a tanítással, hogy isten teremtette a világot. Memfiszben azt tartották, hogy Ptah isten úgy építette a világot, ahogyan egy kőműves egy épületet felépít. Szaiszban azt hitték, hogy a világot egy istennő *szőtte* stb. *(P.-D. Chantepie de la Saussaye:* „Manuel d'histoire des religions". Párizs 1909. 122. old.)

berek és a *növények* között kölcsönös kapcsolat áll fenn. Nem kívánok itt tüzetesebben foglalkozni a növény-totemizmussal, minthogy jellege eléggé világos lesz mindenki előtt, aki helyes fogalmat alkot magának az állat-totemizmusról. Amellett teljes joggal feltételezhetjük, hogy a növény-totemizmus jóval később keletkezett, az állat-totemizmussal összefüggő képzetek alapján.*

A szemléletesség kedvéért nézzünk egy példát. Tegyük fel, hogy egy bizonyos klán a teknősbékát tartja totemének. Ebben az esetben meg van győződve arról, hogy a teknős vérrokonságban van vele, s ennek folytán a teknős nemcsak hogy nem fog neki ártani, hanem ellenkezőleg, a klán tagjait mindenképpen oltalmazni fogja. A klán tagjainak viszont nem szabad ártaniuk a teknősnek. A teknős megölése bűn, s ha a klán valamelyik tagja véletlenül döglött teknősre akad, köteles azt eltemetni ugyanolyan szertartások kíséretében, amilyeneket a klán tagjainak temetésekor végeznek.** S ha a végső szükség — teszem azt, az éhség — a klán tagját arra kényszeríténé, hogy megöljön egy teknőst, ünnepélyesen bocsánatot kellene kérnie tőle e tiszteletlenségért. Amikor a táplálék hiánya arra kényszeríti azt a rézbőrűt, aki a medvét tartja totemének, hogy megöljön egy medvét, nemcsak hogy bocsánatot kér a medvétől, hanem meg is hívja, hogy egyen saját húsából azon a lakomán, amelyet a szerencsés medvevadászat után rendeznek.*** Nem tudom, mindig megbékíti-e a medvét e rendkívüli előzékenység, de tény, hogy a totemállat kegyetlen bosszút tud állni megöletéséért ember-rokonain.

---

* Vö. *Frank Byron Jevons:* „An introduction to the history of religions". Harmadik kiad. London. 115. old.

** Ehhez hasonlóan a görögök tilosnak tartották a homár fogyasztását. Az egyik Égei-tengeri szigeten szokás volt azokat a döglött homárokat, amelyekre véletlenül ráakadtak, megsiratni és ünnepélyesen eltemetni. Egyes tudósok úgy gondolják, hogy Attikában ugyanilyen kiváltságokat élvezett a farkas. (*Frazer:* „Le totémisme". Párizs 1898. 23. old.) Amióta ez a könyv megjelent, Frazer megváltoztatta a totemizmus *eredetéről* vallott felfogását, de az általa adott *jellemzés* mind a mai napig a legteljesebbnek mondható. Egyébként a totemizmusról lásd még *Wundtnál*, id. mű, II. köt. 2. rész. 238. és köv. old.

*** *Frazer*, ugyanott.

Így például a Samoa-szigeti bennszülöttek, akik a teknőst tartják totemüknek, azt állítják, hogy ha valaki merészel annak húsából enni, feltétlenül megbetegszik. Hozzáteszik ehhez, hogy nemegyszer maguk is hallották, amikor valaki egy ilyen betegnek a testéből azt mondotta: „megevett, ezért megölöm"*. Ezt nyilván a megevett teknősbéka szelleme mondotta. Viszont azokkal szemben, akik tisztelik totemüket, a totem igen jóságosan viselkedik. Így például Szenegambiában a skorpió-klánhoz tartozó négereket sohasem marják meg az ezen a vidéken különösen mérges skorpiók.** Mi több, ugyancsak Szenegambiában a kígyó-klán tagjai azzal az irigylésre méltó képességgel rendelkeznek, hogy puszta érintésükkel meggyógyítják a kígyómarást.*** Ausztráliában a totemállat — például a kenguru — ember-rokonait értesíti az ellenség közeledéséről. A kernai[14] ausztráliai törzs pedig, melynek toteme a varjú, a varjú károgásából megtudja jövőjét.° A bagoly-klánhoz tartozó Samoa-szigeti bennszülöttek, amikor vadászatra indulnak, megfigyelik a bagoly repülését: ha az ellenség irányában repült, az azt jelentette, hogy meg kell támadni az ellenséget; ha viszont ellenkező irányban repült, abból arra következtettek, hogy vissza kell vonulni stb. Ezért egyesek közülük szelídített baglyokat tartottak, hogy hadbavonulás esetén felhasználják szolgálataikat.°°

Olykor a totemállat afféle meteorológiai természetű szolgálatokat tesz. Az omaha törzs teknős-klánjához tartozó rézbőrűek (Észak-Amerikában) ködös időben egy fejjel dél felé forduló teknőst rajzolnak a homokra, és erre a rajzra egy kis dohányt raknak. Azt remélik, hogy ezzel eloszlatják a ködöt.°°°

A totemizmussal kapcsolatban nem kívánok további részletekbe bocsátkozni, csupán egy jelenségről teszek még említést.

---

* Ugyanott, 26. old.

** Ugyanott, 30. old.

*** Ugyanott, 33. old.

° Ugyanott, 34. old. Egyébként Ausztráliában nem használatos az amerikai „*totem*" szó. Ott a „*kobong*" szót használják.

°° *Frazer*, ugyanott, 35. old.

°°° Ugyanott, 36. old.

Amikor egy klán két részre oszlik, totemje is részjelleget ölt. Így alakult ki például az irokézeknél a szürke farkas meg a sárga farkas klánja, ugyancsak őnáluk a nagy teknősök meg a kis teknősök klánja stb.* Amikor pedig két klán egyesül, közös totemjük olyasvalami, mint egy görög chiméra: két különböző állatból állónak ábrázolják.**

A primitív ember nemcsak hogy lehetségesnek tartja egy bizonyos állatfajjal való rokonságát, hanem igen gyakran ettől az állatfajtól vezeti le családfáját, és azt hiszi, hogy ennek az állatfajnak köszönheti minden szerény kulturális vívmányát. S ez megint csak egyáltalán nem lepi meg a modern etnológusokat. Az általam már többször idézett von den Steinen azt mondja: „Az indián valóban állatoknak köszönheti kultúrája legfontosabb részét... Az állati fogak, csontok, kagylók az indián munkaeszközei, amelyek nélkül sem fegyvert, sem szerszámokat nem készíthetne. S minden gyermek tudja, hogy mindezeket az elengedhetetlenül szükséges dolgokat az állatok szolgáltatják, tehát vadászatuk szükséges előfeltétele ezen eszközök elkészítésének."*** Ugyanezt tudjuk meg Ehrenreichtől is: „Az állatok szolgáltatják az embernek a munkaeszközöket és a kultúrnövényeket, és a mítoszok elbeszélik, hogyan kapta az ember ezeket a javakat állat-testvéreitől."° Észak-Amerikában a tlinkit törzs egész mitológiája — Krause[15] igen helyes kifejezése szerint — El, a holló körül forog, amely a világ teremtőjének és az emberiség jótevőjének a szerepét tölti be.°° A kétségkívül a legprimitívebb vadásznépekhez tartozó busmanok mitológiáját — amint A. Lang mondja — az jellemzi, hogy az állatok csaknem kizárólagos szerepet töltenek be benne, s különösen kiválik közülük valamiféle kaang (vagy kágán), ami nem más, mint a sáska.°°° Az ausztráliai bennszülöttek mitológiájában az állatok ugyan-

---

* Ugyanott, 89. old.

** Ugyanott, 92. old.

*** *Von den Steinen*, ugyanott, 354. old.

° *Ehrenreich*, id. mű, 28. old.

°° *Dr. A. Krause:* „Die Tlinkit-Indianer". Jena 1885. 253, 266—367. old.

°°° *A. Lang:* „Mythes, cultes et religions". Párizs 1896. 332. old.

csak a fő helyet foglalják el, s emellett nem érdektelen megjegyezni, hogy közülük némelyek Prométheusz[16] szerepét játsszák, igyekezvén az embereknek tüzet szerezni.* Igaz, hogy az ausztráliai mitológiában más állatok viszont igyekeznek az emberek előtt elleplezni a tűz használatát. De ez persze mit sem változtat a dolgon. S mindez a napnál világosabban mutatja, hogy a vadember a maga világszemléletében valóban nem von határvonalat sajátmaga és az állat között, ami érthetővé teszi számunkra azt a tényt, hogy a primitív ember az isteneit állatok formájában képzeli el. Xenophanész[17] görög filozófus tévedett, amikor azt mondotta, hogy az ember mindig a maga képére és hasonlóságára teremti meg a maga istenét. Nem, kezdetben az állat képére és hasonlatosságára teremti meg őket. Emberalakú istenek csak később jönnek létre annak eredményeképpen, hogy az ember újabb sikereket ér el termelőerőinek fejlesztésében. De az emberek elképzeléseiben még később is sokáig megmaradnak a zoomorfizmus mély nyomai. Elég megemlítenünk a régi Egyiptomban uralkodó állatkultuszt, és azt, hogy az egyiptomi isteneket ábrázoló szobroknak igen gyakran állatfejük van.

VI

De vajon mi is az isten? Tudjuk, hogy a primitív ember számos szellem létezésében hisz. De korántsem minden szellem isten. Igen sokáig hittek — és sokan még manapság is hisznek — az ördög létezésében. De az ördög nem isten. Vajon melyek ez utóbbi fogalom jellemző jegyei?

Paine[18] meghatározása szerint isten „jóindulatú (az ember iránt jóindulatú. — *G. P.)* szellem, amely egy bizonyos anyagi tárgyban ölt testet, s általában ez a tárgy szolgál ábrázolására (bálvány. — *G. P.)*, az emberek pedig ennek az istennek étellel,

* Megemlítem például a sólyom szerepét az egyik victoriai törzs mitológiájában. *(Arnold van Gennep:* „Mythes et légendes d'Australie". Párizs. 83. old.)

itallal stb. áldoznak abban a reményben, hogy ennek fejében segítséget kapnak tőle mindennapi dolgaikban".*

Ezt a meghatározást helyesnek kell elfogadnunk egy igen hosszú kultúrkorszakra vonatkozóan. De nem egészen helyes az ember első lépéseit illetően.

Amíg az ember állat képében képzeli el istenét, nem valamiféle élettelen tárgyban képzeli azt megtestesülve, hanem éppen a szóban forgó állatfajban. A totemül szolgáló állatok tekintendők az első isteneknek, amelyeket az emberiség imádott.

Ezenkívül Paine meghatározása az istenek individualizálásának olyan fokát tételezi fel, amely ugyancsak nem érhető el egy csapásra. A totemizmus korszakában nem az individuum és az individuumok többé-kevésbé nagyszámú csoportja az isten, hanem egy egész állatfajta vagy egy egész állatfaj: a medve, a teknős, a farkas, a krokodil, a bagoly, a sas, a rák, a skorpió stb. Az emberi egyéniség még egyáltalán nem válik ki a vérrokonságon alapuló csoportból, és ennek megfelelően még egyáltalán nem kezdődik meg az istenek individualizálásának a folyamata. Ebben az első időszakban azzal a figyelemre méltó jelenséggel találkozunk, hogy isten — pontosabban: az isten-klán — nem törődik az emberi erkölcsökkel, amint azt például a keresztény, a zsidó, a mohamedán stb. isten teszi. A primitív istenklán az embereket csak a vele szemben elkövetett bűnökért sújtja büntetéssel. Tudjuk, hogy ha a Samoa-szigeti bennszülött megeszi a totemteknősét, akkor ezért betegséggel és halállal bűnhődik. De eredetileg itt sem az egyes személyt sújtja büntetés, hanem a vérrokonságon alapuló egész csoportot: a vérbosszú a primitív Thémisz alapszabálya. Egyébként meg kell jegyeznem, hogy a primitív ember éppen ezért egyáltalán nem lehet hajlamos arra, amit mi most vallásszabadságnak nevezünk: isten megbünteti őt rokonainak a bűneiért — olykor, akárcsak Jehova, hetedíziglen —, ezért a legegyszerűbb józan ész is azt követeli tőle, hogy gondosan ügyeljen arra, milyen magatartást tanúsítanak rokonai istennel szemben. A lét határozza meg a tudatot.

* Vö. *A. Lang*: „The making of religions". London 1900. 161. old.

E gondolkodásmód talajából sarjadnak ki például a következő tények.

Spencer és Gillen[19] közlik, hogy egyes közép-ausztráliai bennszülöttek gyermekeiket, ahogy ma mondanánk, „istenfélelemben" nevelik, vagyis igyekeznek meggyőzni őket arról, hogy bizonyos rossz cselekedetekért bizonyos szellemek meg fogják büntetni őket. Amikor pedig az ifjak elérik a nagykorúságot és a törzs teljes jogú tagjaivá válnak, az öregektől, akik bizonyos szertartásokat végeznek el rajtuk nagykorúságuk elismerésével kapcsolatban, megtudják, hogy egyáltalán nincsenek olyan szellemek, amelyek meghatározott magatartást követelnek tőlük, és a rossz cselekedeteikért maga a törzs fogja őket megbüntetni. S ugyanezt közli U. S. Berkeley egyes tűzföldi bennszülöttekről. Ezek azt mondják gyermekeiknek, hogy csínyeikért megbünteti őket az erdő szelleme (amely nyilván megfelel a mi erdei manónknak), vagy a hegyek szelleme, vagy a felhők szelleme stb. S hogy teljesen meggyőzzék őket e szellem-pedagógusok létezéséről, hogy úgy mondjam szellemeknek maszkírozzák magukat: ágakkal tűzdelik tele ruhájukat, fehér színűre mázolják be magukat — egyszóval a gyermek előtt félelmetes külsőt öltenek. De amikor a gyermekek (vagyis voltaképpen a fiúk) elérik tizennegyedik életévüket és nagykorúvá válnak, akkor az öregek, akik egy teljes erkölcsi kódexre kioktatják őket, bevallják, hogy a félelmetes szellem-pedagógusok szerepét a törzs tagjai játszották, s a nagyobb meggyőző erő kedvéért közlik velük, hogyan álcázzák magukat ilyen szellemeknek. Amikor beavatták őket ebbe a fontos titokba, az ifjak szentül megfogadják, hogy ezt a titkot megőrzik a gyermekek és az asszonyok előtt. Aki a titkot elárulja, az életével lakol.*

Az ausztráliaiak és a tűzföldiek a ma ismert vad törzsek közül a legprimitívebbek közé tartoznak. Egyáltalán nem kételkednek a szellemek létezésében, de azt gondolják, csupán a gyermek hiheti,

* *J. G. Frazer:* „The beginnings of religion and totemism among the Australian aborigines". („The Fortnightly Review". 1905. július. 166—167. old.)

hogy azok törődnek az emberi erkölccsel. A társadalmi fejlődésnek ezen a fokán az erkölcs az animisztikus képzetektől függetlenül létezik. Később szorosan egybefonódik azokkal. Nemsokára látni fogjuk, milyen társadalmi okok idézik elő ezt az érdekes lélektani jelenséget. Most ki kell térnünk a totemizmus néhány érdekes maradványára.

Jóllehet a totemállat megölése általában tilos, van olyan szokás, hogy megeszik ezt az állatot, miközben bizonyos vallási szertartásokat végeznek. Ez az első pillantásra paradox jelenség abban leli magyarázatát, hogy a klán, amely úgy véli, hogy szoros rokoni kötelékek fűzik a szóban forgó állathoz, szükségesnek tartotta e kapcsolat megszilárdítását és azt remélte, hogy ez sikerül neki, ha ünnepélyes formák között elfogyasztja az állat húsát. A szent állatnak ilyen indokokból történő megölése nem számított bűnnek, hanem ellenkezőleg, jámbor cselekedet volt. A primitív vallás megtiltotta az embereknek istenük megölését, de megkívánta tőlük, hogy időnként megegyék istenüket. A vallási fejlődés magasabb fokain ezt felváltotta az a szokás, hogy az istennek embereket áldoztak. Így például a régi Arkádia lakosai időnként embereket áldoztak Zeusznak, megették a feláldozott ember húsát, s azt tartották, hogy ők eközben farkassá változnak, amiért is farkasnak nevezték egymást (lükoi), Zeuszukat pedig — farkasképűnek (Zeusz lükaiosz).* Világos, hogy itt az emberáldozat felváltotta a totemül szolgáló farkas húsának valaha szokásos időnkénti elfogyasztását.

Az arkádiai „farkas"-emberek, akik valaha ünnepélyes formák közt megették a farkashúst, később rátértek az emberhús evésére. Az illető embert feláldozták Zeusznak. De emellett Zeuszt farkasképűnek képzelték (lükaiosz). Ez a farkasszerűség azt mutatja, hogy Zeusz elfoglalta a régi farkas-istennek a helyét, a társadalmi fejlődés hosszú folyamatában nőtt ki a farkasból. Ha az ember hitt abban, hogy vérségi kötelék fűzi az állathoz, nem csoda, hogy istene, amikor emberformájúvá vált, szintén nem feledkezett meg még régi állat-rokonairól. Amikor az istenről alkotott zoomorf el-

* *S. Reinach:* „Cultes, mythes et religions". I. köt. Párizs 1905. 16. old.

képzelést antropomorf elképzelés váltja fel, az az állat, amely régebben totem volt, úgynevezett attributummá válik. Ismeretes például, hogy a régi görögöknél a sas Zeusz attributuma, a bagoly Minerva attributuma volt stb.

VII

Vajon miért bomlott fel a totemizmus? Az ember anyagi létfeltételeinek megváltozása következtében.

Az anyagi létfeltételek megváltozása mindenekelőtt abban rejlik, hogy a primitív ember termelőerői megnövekszenek, vagyis más szóval abban, hogy megnövekszik az ember hatalma a természet fölött. Márpedig a természet fölött gyakorolt hatalmának megnövekedése megváltoztatja az embernek a természethez való viszonyát. Marx azt mondotta, hogy az ember, amikor hatást gyakorol a külső természetre, tulajdon természetét is megváltoztatja. Ehhez hozzá kell fűznünk, hogy az ember, tulajdon természetét megváltoztatva, többek között megváltoztatja az őt körülvevő világra vonatkozó képzeteit is. De amikor megváltoznak a környező világra vonatkozó képzetei, természetesen többé-kevésbé gyökeres változás megy végbe vallási képzeteiben is. Mint már tudjuk, volt idő, amikor az ember nemcsak hogy nem állította szembe magát az állattal, hanem ellenkezőleg, igen sok esetben hajlamos volt az állatoknak fölényt tulajdonítani. Ez volt a totemizmus keletkezésének ideje. Azután lassanként más idők következtek, amikor az ember kezdett tudatára ébredni annak, hogy fölötte áll az állatoknak és kezdte magát szembeállítani velük. Ekkor a totemizmusnak szükségképpen el kellett tűnnie. Az embernek az állatvilággal való szembeállítása legfelső fokát a keresztény vallásban érte el*, de persze sokkal, de sokkal korábban kezdődött.

* Más helyütt — lásd „A művészetről" című cikkemet a „Húsz év alatt" című gyűjteményben — azt mondottam, hogy ez a szembeállítás kifejezésre jutott az emberek esztétikai ízlésében is. Lotze véleményére hivatkoztam, akinek szavait érdemes részben itt is idézni: „In dieser Idealisierung der Natur liess sich die Sculptur von Fingerzeigen der Natur selbst leiten; sie über-

Hogy megmagyarázzam az olvasónak keletkezését, Bogdanov úrra hivatkozom (suum cuique!).[21] A primitív termelés „tekintélyelven alapuló szervezetéről" alkotott elmélete torzképet fest. De az a gondolat, amelynek torzképét Bogdanov úr elénk tárja, teljesen helyes: „tekintélyelven alapuló viszonyok" között a vezető lenézi alárendeltjét; ezért nem is akar hasonlóvá válni alárendeltjéhez, hanem igyekszik szembeállítani magát vele. Tehát csak fel kell tételeznünk az ember és az állat közötti „tekintélyelven alapuló viszonyok" meglétét, s máris megértjük a szóban forgó szembeállítás lélektani alapját. Ilyen viszonyok valóban fennállnak ott, ahol az ember, az állatot megszelídítve, eszközként használja fel azt szükségletei kielégítésére. Ezért azt mondhatjuk, hogy az állatnak az ember által való kizsákmányolása vezet arra, hogy az ember hajlamossá válik önmagának az állattal való szembeállítására. Ez a hajlam korántsem azonnal nyilvánul meg. Sok pásztortörzs — teszem azt, a Zambezi folyó felső folyásánál élő batoka nevű afrikai törzs — természetesen kizsákmányolja bikáit és teheneit, de ugyanakkor, Schweinfurt[22] kifejezése szerint, csaknem isteníti őket, csak végső esetben öli meg őket, s csupán a tehenek tejét használja fel*. A batoka törzs tagja hajlik arra, hogy hasonlóvá tegye magát a tehénhez, s ezért kihúzza felső metszőfogait. Itt még távol vagyunk a szembeállítástól.** De amikor az ember az ökröt az eke elé, illetve a lovat a szekér elé fogja, akkor már nem egykönnyen tételezhetünk fel nála nagy hajlamot az állathoz való

---

schätzte hauptsächlich Merkmale, die den Menschen vom Tiere unterscheiden."[2] *(Lotze:* „Geschichte der Aesthetik in Deutschland". München 1868. 568. old.)

* *Schweinfurt:* „Au coeur de l'Afrique". Párizs 1875. I. köt. 148. old.

** A perzsák ősi vallása, vagyis a Zoroaszter előtti korszakból való vallásuk — egy pásztornép vallása volt. A tehenet meg a kutyát szentnek, sőt isteninek tartották. Ezek nagy szerepet játszottak az óperzsa mitológiában és kozmogóniában, s még a nyelvben is nyomot hagytak. Ez a szólásmód: „bőven adtam eledelt a teheneknek" általában ezt jelentette: „teljesítettem kötelességemet". Az a kifejezés pedig, hogy „tehenet szereztem", ezt jelentette: „jó magaviseletemmel kiérdemeltem a mennyországban a halál utáni boldogságot" stb. Aligha találhatnánk jellemzőbb példát arra, miként határozza meg az ember léte az ember tudatát. (Vö. *Chantepie de la Saussaye*, id. mű, 445. old.)

hasonulásra.* A földművelő szereti a háziállatát és büszke, ha az jó húsban van. Kész ezt egy külön isten védelmébe ajánlani. Ismeretes, hogy nálunk is, néhány vidéken, Flort és Lavrot a háziállatok védőinek tekintik, s ezért külön szertartásokat végeznek tiszteletükre szabad ég alatt, s e szertartások alkalmával, mint ismeretes, ott vannak az állatok is, amelyeket mindenfelől odahajtanak az imádkozó parasztok. G. I. Uszpenszkij egyik karcolatában azt mondja, hogy a „Szebaot" szót a parasztok „Szamoov"-nak ejtik, és igazi juh-istenként értelmezik, vagyis a juhok legmegbízhatóbb védelmezőjének tekintik. De magától értetődik, hogy az „igazi juh-istennek" sem volt Uszpenszkij parasztjainak az elképzelésében kos-külseje. A földművelő élet nemigen kedvez a zoomorf vallási képzeteknek. Igaz, a vallás mindig nagyon konzervatív: mindig nagyon makacsul ragaszkodik a régihez. De a vadászélet talajából kisarjadt régi elképzelések nemigen felelnek meg a mezőgazdasági munka feltételeinek, s ezért előbb-utóbb eltűnnek. A régi Egyiptomban az állat- vagy madárfejű istenek formájában számos nyomát megtaláljuk annak a folyamatnak, amelynek során az állat-istenek ember-istenekké fejlődtek.

Most kérem az olvasót, idézze emlékezetébe a híres szavakat: „ha a bikáknak vallásuk volna, istenik bikák volnának". Xenophanész teljesen valószínűtlennek tartotta, hogy az ember el tudja képzelni istenét bika képében. Ez esetben az emberekben olyan képzetek éltek, amelyek a földművelő életforma talajából sarjad-

* Az állat megszelídítésétől még nagy a távolság az állatnak munkára való felhasználásáig. S nem olyan könnyű elképzelni, hogy az ember, akár a „vadember" is, rászánja magát arra, hogy munkára fogja isteni vérrokonát. De először is, a szelídített istennek erre a munkára való felhasználása eszébe juthatott más törzseknek, amelyek nem tartották azt szent rokonuknak. Először is, a primitív vallásban is megvannak az „arrangements avec le bon Dieu"[23]. Így például New South Wales egyes bennszülött törzsei maguk nem ölnek meg olyan állatokat, amelyek totemül szolgálnak nekik, de idegeneket megbíznak megölésükkel, és akkor már nem tartják bűnnek húsuk elfogyasztását. A narri-nieri törzs vallási kazuisztikájában más módszert követ: csak akkor tartózkodik totemjének táplálékul való felhasználásától, ha sovány állattal van dolga, a kövér példányokat viszont különösebb lelkiismeretfurdalás nélkül megeszi. (*Frazer*, id. mű, 29. old.)

tak ki, ez az életforma pedig jelentős fejlettségi fokot elérve, feltételezi, hogy az ember és a bika között „tekintélyelven alapuló" viszonyok állnak fenn. De hogyan jönnek létre ilyen viszonyok? Általában, hogyan történik az állatok szelídítése?

A modern etnológia ezt okozati összefüggésbe hozza a totemizmussal. Amikor az emberek azt tartják, hogy kötelesek egy bizonyos állatfajnak vagy állatfajtának gondját viselni, érthető, hogy azokat szelídítik meg közülük, amelyek jellemüknél fogva — a különböző állatfajtáknak, mint tudjuk, különböző a jellemük — alkalmasak a szelídítésre. De az állatok szelídítésétől egyenes, noha hosszú út vezet azok kizsákmányolásához és többek között munkaerőként való felhasználásukhoz. Mi következik ebből?

Amikor az ember kezdi felhasználni az állatok munkaerejét, ezzel igen nagymértékben megnöveli termelőerőit. A termelőerők növekedése pedig lökést ad a társadalomgazdasági viszonyok fejlődésének. Látszólag olyan következtetésre jutottunk, amely nincs összhangban a történelmi materializmus alaptételével. Ez a tétel így szól: nem a tudat határozza meg a létet, hanem a lét határozza meg a tudatot. Én pedig olyan tényt említek, amely látszólag azt mutatja, hogy, éppen ellenkezőleg, az emberek létét — *gazdasági* létét, gazdasági viszonyaik fejlettségét — vallási tudatuk határozza meg. A totemizmus az állatok szelídítéséhez vezet; az állatok szelídítése lehetővé teszi egyes állatok munkaerejének kizsákmányolását, s e kizsákmányolás kezdete korszakot alkot a társadalom termelőerőinek fejlődésében, ennélfogva a gazdasági rendszer fejlődésében is. Mit mondjunk erre?

Tíz-tizenöt esztendővel ezelőtt egyes német etnológusok ezzel kapcsolatban azt mondották, hogy az etnológia legújabb eredményei megdöntik Marx történelemelméletét. Elég, ha megemlítem E. Hahnt[24], a „Die Haustiere etc." című, 1896-ban megjelent könyv szerzőjét. Hahn igen értékes művet írt, amely számos igen használható ténybeli adatot tartalmaz; de nagyon kevéssé értette meg a történelmi materializmust: nem jobban, mint a „revizionisták", akik néhány évvel később léptek a színre és azt képzelték, hogy a történelmi materializmus elmélete szerint az emberek tudatának semmi szerepe sincs társadalmi létük alakulásában. A „re-

vizionisták" ebben Marx—Engels történelemelméletének „egyoldalúságát" látták. S amikor Marx vagy Engels műveiben vagy leveleiben olyan helyekre akadtak, amelyek azt mutatják, hogy az egyoldalúság vádja teljesen alaptalan, azt mondották: ezek a helyek a tudományos szocializmus megalapítói életének későbbi szakaszából valók, abból az időszakból, amikor maguk is észrevették egyoldalúságukat és igyekeztek ezen javítani. Más helyütt,* merem állítani, feltártam ennek az érvelésnek egész bárgyúságát. A Marx és Engels irodalmi tevékenységének első időszakában írt kiáltvány tartalmának elemzése során rámutattam arra, hogy történelmi materializmusuk mindig elismerte azt, hogy az emberi tudat, amely egy adott társadalmi létből sarjad ki, a maga részéről kihat az ember létére, elősegítve ezzel ennek további fejlődését, ez a fejlődés pedig újabb változást idéz elő az ideológia területén. A történelmi materializmus nem tagadja az emberi tudat és a társadalmi lét közötti kölcsönhatást. Csupán azt mondja, hogy két adott erő közötti kölcsönhatás ténye még nem dönti el eredetük kérdését. S rátérve ez utóbbi kérdésre, megállapítja, hogy a tudat adott tartalma okozati összefüggésben van a lét adott formájával.

Az állatszelídítés — ha ez valóban a totemizmus következménye volt** — szemléletes magyarázatul szolgálhat ehhez az elmélethez. Egy bizonyos gazdasági alapon — ez pedig a primitív vadászélet — létrejön a vallási tudat egy primitív formája: a totemizmus. A vallási tudatnak ez a formája a primitív vadász és néhány állatfaj között olyan viszonyokat hoz létre és szilárdít meg, amelyek a vadásztársadalom termelőerőinek igen jelentős megnövekedésére vezetnek. E termelőerők megnövekedése megváltoztatja az embernek a természethez való viszonyát és főleg az állatvilágról alkotott fogalmát. Az ember kezdi szembeállítani magát az állat-

---

* „A Kommunista Párt kiáltványá"-ról készített fordításom második kiadásának előszavában.

** Azért mondom, hogy „ha", mert itt igen szellemes hipotézissel van dolgunk, de ez egyelőre mégis — csak hipotézis. S mindenesetre igen nehéz feltételezni, hogy a totemizmus volt az állatszelídítés *egyetlen* forrása.

tal. Ez igen erős lökést ad az istenekről alkotott képzetei antropomorfizálódásának: a totemizmus túlhaladottá válik. A lét alakítja ki a tudatot, ez pedig visszahat rá és ezzel előkészíti tulajdon további változását.

Ha összehasonlítjuk az úgynevezett Újvilágot az Óvilággal, azt látjuk, hogy a totemizmus sokkal erősebb gyökereket vert az előzőben, mint az utóbbiban. Mi az oka ennek? Az, hogy az Újvilágban, az egy láma kivételével, nem voltak olyan állatok, amelyeknek megszelídítve nagy jelentőségük lehetett volna az ember gazdasági életében. Ott tehát hiányzott a totemizmus eltűnésének egyik legfontosabb gazdasági feltétele. Az Óvilágban, éppen ellenkezőleg, adva voltak ezek a feltételek, és ezért a totemizmus ott hamarabb felbomlott, megtisztítva a talajt a vallási tudat új formái számára.*

De amidőn rámutattam erre a véleményem szerint rendkívül fontos tényre, a társadalmi fejlődés dialektikus folyamatának csupán egyik oldalát tártam fel. Most szemügyre kell vennünk egy másik oldalát.

VIII

Lewis Henry Morgan[25] „Ancient Society" című ismert könyvében megjegyzi, hogy a régi Rómában a vallási ünnepek eredetileg inkább a nemzetséggel (gens) voltak kapcsolatosak, mint a családdal.** Ez vitathatatlan, és abban leli magyarázatát, hogy nem a család előzte meg a vérrokoni nemzetségi szövetséget, hanem ellenkezőleg, a vérrokoni nemzetségi szövetség előzte meg a családot. A római patriarchális család viszonylag igen későn keletkezett, amikor a földművelés és a rabszolgaság hatására felbomlott a nemzetségi életforma.*** De amikor ez a család kialakult, megjelentek a családi istenek (Dii manes) és a családi istentisztelet is,

---

* Vö. *Frank Byron Jevons:* „An introduction etc.". 182—188. old.

** Lásd e könyv német fordításának — „Die Urgesellschaft". Stuttgart 1891. — 245. oldalát.

*** Ugyanott, 396—397. old.

amelyben a pap szerepét a családfő töltötte be.* A társadalmi lét itt is meghatározta a vallási tudatot.

A patriarchális család istenei istenné vált ősök voltak. És minthogy a család tagjai rokoni szeretettel viseltettek a család feje iránt, ezeket az érzéseket átvitték az istenné vált ősökre. Így alakult ki a lélektani alapja annak a beállítottságnak, hogy az ember kötelességének érzi úgy szeretni az istent, ahogyan a gyermekek atyjukat szeretik. A primitív ember nem ismerte az apát mint meghatározott individuumot. Nála az „atya" szó a vérrokoni szövetség minden, bizonyos kort elért tagját jelölte. Ezért nála nem lehetett szó a mai értelemben vett gyermeki kötelességről. Az effajta érzelmet nála az egész vérrokoni szövetséggel való szolidaritás tudata helyettesítette. Már láttuk, miképpen nőtt ez a tudat az isteni totemállattal való szolidaritás tudatává. Most mást látunk. A hangulatok evolúcióját a társadalmi viszonyok evolúciója határozza meg.

De a vérrokoni szövetség felbomlása nemcsak a család kialakulásához vezet. A *törzs*szervezetet felváltja az *állam*szervezet. Mi az állam?

Az államot, akár a vallást, nagyon különbözőképpen határozták meg. Powell[27] amerikai etnológus így határozza meg: „Az állam politikai testület, az emberek szervezett csoportja, bizonyos kormánnyal és meghatározott törvényekkel" („The state is a body politic, an organized group of men with an established government, and a body of determined law"). Úgy vélem, ezt a meghatározást valamelyest meg kellene változtatni és valamelyest ki kellene egészíteni. De itt akár kielégítőnek is vehetjük.

Mihelyt létrejön egy kormány, létrejönnek meghatározott viszonyok a kormányzók és a kormányzottak között. A kormányzókra azt a kötelezettséget hárítják, hogy gondoskodjanak a kormányzottak jólétéről, a kormányzottakra pedig azt a kötelezettséget,

---

* *F. B. Jevons* ezt mondja: „It is still a much disputed question: what was the original form of human marriage, but in any case the family seems to be a later institution than the clan or community, whatever its structure, and family gods censequently are later than the gods of the community."[26] („An introduction etc.". 180. old.)

hogy alávessék magukat a kormányzóknak. Ezenkívül ott, ahol vannak meghatározott törvények, természetesen vannak a törvényeknek hivatásos őrei is: törvényhozók és bírák. S mindezeknek az emberek közötti viszonyoknak fantasztikus kifejezését találjuk meg a vallásban. Az istenek égi uralkodókká és égi bírákká lesznek. Míg az ausztráliai és a tűzföldi csak a gyermekekhez tartja méltónak azt a hiedelmet, hogy a szellemek büntetik az embereket rossz magaviseletükért, most, az állam kialakulásával ez a hiedelem nagymértékben elterjed és megszilárdul. Ilyen módon az animisztikus képzetek szorosan összeforrnak az erkölccsel.

A primitív ember azt hiszi, hogy a halála után léte ugyanolyan lesz, mint életében volt. S ha elképzelhetőnek tartja is, hogy a kettő között van valami különbség, ennek semmi köze sincs erkölcséhez. Ha azt hiszi, hogy az ő vérrokoni szövetsége a teknőstől származott, nagyon hajlik majd arra a feltevésre, hogy halála után ő maga is teknőssé válik. Számára ez a kifejezés: „istenben boldogult", azt jelentené: „ismét felvette vadállat, vagy hal, vagy madár, vagy rovar stb. alakját". Ennek a hitnek a maradványával találkozunk a lélekvándorlást hirdető tanban, amely még a civilizált népek körében is igen elterjedt. India például e tanítás klasszikus földje. Csakhogy a civilizált népeknél a lélekvándorlásban való hit szervesen összefügg azzal a meggyőződéssel, hogy az ember halála után elnyeri cselekedetei jutalmát. „Manu könyvében — mondja Tylor — le vannak rögzítve azok a törvények, amelyek alapján a jó tulajdonságokkal rendelkező lelkek isteni természetre tesznek szert, míg azok a lelkek, amelyeket csak szenvedélyeik irányítanak, ismét emberi alakot öltenek; végül azok a lelkek, amelyek a gonoszság sötétségébe süllyedtek, állatokká fokoztatnak le. Ily módon a lélekvándorlások sora az istenektől és szentektől megy lefelé a legnagyobb aszkéták, a brahmanok[28], nimfák, uralkodók és miniszterek során át a színészekig, részegekig, madarakig, táncosokig, csalókig, elefántokig, lovakig, szudrákig[29], barbárokig, vadállatokig, kígyókig, férgekig, rovarokig és élettelen tárgyakig. Jóllehet az egyik életben elkövetett bűn és a másik életben kapott büntetés közötti viszony többnyire homályos, az engesztelő lélekvándorlás

kódexében mégis észrevehetjük a megfelelő jutalomra való törekvést és azt a szándékot, hogy a bűnös saját vétke szerint lakoljon."*

A lélekvándorlásban való hit annak a régmúlt korszaknak a maradványa, amikor az emberek elképzelésében még elmosódott a határ ember és állat között. Ez a maradvány nem mindenütt volt egyformán stabil. A régi egyiptomiak hitében csak halvány utalásokat találunk erre. De hiánya nem gátolta meg az egyiptomiakat ama meggyőződésükben, hogy a túlvilágon vannak bírák, akik jutalmazzák vagy büntetik az embereket életükben. Egyiptomban ez a meggyőződés nem egy csapásra alakult ki, éppúgy, mint másutt sem. Az egyiptomi állam fennállásának első korszakában nyilván azt tartották, hogy az embernek az élete során tanúsított magatartása semmiféle befolyással sincsen sírontúli létére. És csak később, a tébai korban[30] gyökeresedett meg az ellenkező nézet.**

Az egyiptomiak hite szerint az ember lelke fölött halála után törvényt ülnek, s az ítélet szabja meg a lélek további létét. De figyelemre méltó, hogy az isteni bíráskodásnak ez a perspektívája nem küszöbölte ki a régi egyiptomiaknak azt az elképzelését, hogy a különböző társadalmi osztályokhoz tartozó emberek a síron túl is különbözőképpen fognak élni.

Egyiptom — földművelő ország, amelynek léte teljes egészében a Nílus áradásainak a függvénye. Az áradások szabályozása céljából már a legrégibb időkben egész csatornarendszert építettek ki. A csatornázási munka az egyiptomi paraszt természetbeni szolgáltatása volt. De a felsőbb osztályok tagjai kibújtak e kötelezettség alól, helyetteseket állítva maguk helyett. Ez a körülmény tükröződött az egyiptomiaknak a túlvilági életről alkotott elképzeléseiben is.

Az egyiptomi paraszt meg volt győződve arról, hogy őt a túlvilágon is kényszeríteni fogják csatornaásásra és -tisztításra; de megbékült ezzel a gondolattal, bizonyára azzal vigasztalva magát,

---

* *Tylor*, id. mű, II. köt. 9—10. old.—Vö. még *L. de Milloué:* „Le brahmanisme". Párizs 1905. 138. old.

** *Chantepie de la Saussaye*, id. mű, 106—107. old.

hogy „nincs más megoldás". A felsőbb osztályok tagjainak viszont egyáltalán nem tetszett ez a perspektíva, és az ő megnyugtatásukra igen egyszerű eszközt eszeltek ki: sírjukba egy csomó bábut raktak („usebti"), hogy ezeknek a lelkei dolgozzanak helyettük a túlvilágon. De a legkörültekintőbb embereket ez az óvintézkedés sem nyugtatta meg; felvetődött bennük a kérdés: „Vajon mi történik akkor, ha ezeknek a bábuknak a lelkei nem lesznek hajlandók dolgozni helyettem és átpártolnak ellenségeimhez?" Hogy ez meg ne történhessen, egyesek közülük — nyilván a legeszesebbek és a legleleményesebbek — ilyen feliratot tétettek a bábukra: „Csak annak engedelmeskedj, aki készített; ellenségének ne engedelmeskedj."*

Ha az egyiptomiaktól a régi görögökhöz fordulunk, azt látjuk, hogy náluk a túlvilági életről alkotott elképzelés csak fokozatosan kapcsolódott egybe azzal az elképzeléssel, hogy a túlvilágon nyerjük el büntetésünket a földi bűnökért. Igaz, Odüsszeusz Hádész birodalmában[31] találkozik „Mínósszal, Kronidész ragyogó fiúsarjával", aki ítélkezett a holtak árnyai fölött:

> „tartva arany pálcát, ítélt ott ülve a holtak
> közt, amazok pedig ülve meg állva körötte, kívántak
> tőle igazságot Hádész tágas kapujában."[32]

De amikor tovább beszél a Hádész birodalmában levő árnyakról, Odüsszeusz csak olyan kiemelkedő bűnösök gyötrelmeit írja le, mint Titüosz, Szíszüphosz, Tantalosz, akik főként az istenek ellen vétkeztek; viszont az elhaltak más árnyai létformájukat tekintve semmiben sem különböznek egymástól: Odüsszeusz „elhunyt édesanyját", Antikleiát ugyanazon a helyen látja, ahol Eriphülét, a gonosz feleséget,

> „őt, aki kedves férjéért aranyat fogadott el..."

---

* „La religion égyptienne", par *A. Erman*, traduction franç. par Ch. Vidal. Párizs 1907. 201—202, 266. old.

Ez egészen más, mint amit Danténál[33] látunk, aki „Isteni színjáték"-ában az emberek kínjait és boldogságát szigorúan földi magaviseletüknek megfelelően osztja el. Amellett a hőskor görögjeinél a Hádészba került uralkodók árnyai továbbra is uralkodók maradnak, az alattvalók árnyai pedig alattvalók. Az „Odüsszeiá"-ban Odüsszeusz így szólt Akhilleuszhoz:

„Mert hisz előbb istenként tiszteltünk mi, akhájok,
míg éltél, s most íme uralkodol itt a halottak
népe fölött: ne szomorkodj hát a halálon, Akhilleusz."

Platón korában nyilván már elterjedt az a meggyőződés, hogy az embereknek a halál utáni létét teljes egészében földi magatartásuk szabja meg. Platón azt tanította, hogy az emberek a túlvilágon erényükért jutalmat, bűneikért pedig büntetést kapnak. „Állam" című műve tizedik könyvében arra kényszeríti a pamphüliai Ért, akinek a lelke járt a túlvilágon, hogy írja le a bűnösök, főként az apagyilkosok és a zsarnokok szörnyű szenvedéseit.

Érdekes, hogy rettenetes szörnyetegek gyötrik őket, amelyek mintha tűzből lennének. E szörnyekben nem nehéz felismerni a keresztények ördögeinek őseit.

IX

Azt mondottam, hogy a vallás a képzetek, hangulatok és cselekvések többé-kevésbé összehangolt rendszere. Azok után, amit most különböző törzsek és népek vallásairól megtudtunk, nem lesz nehéz tisztáznunk azt, hogy miképpen jön létre az általam említett három elem közül az első kettő, vagyis miképpen jönnek létre a képzetek és a hangulatok.

A vallási képzetek animisztikus jellegűek és abból származnak, hogy az ember képtelen megmagyarázni magának a természeti jelenségeket. Az e forrásból származó képzetekhez később még hozzájárulnak azok az animisztikus képzetek, amelyek segít-

ségével az emberek megszemélyesítik és megmagyarázzák egymás közötti viszonyaikat.

Ami a vallási hangulatokat illeti, ezek az embereknek az adott társadalmi viszonyokból kisarjadó érzéseiben és törekvéseiben gyökereznek, és e viszonyok változásával párhuzamosan változnak.

Ezek is, amazok is — a képzetek is, a hangulatok is — csupán azon tétel segítségével magyarázhatók meg, amely úgy szól, hogy nem a tudat határozza meg a létet, hanem a lét a tudatot.

Most még néhány szót kell szólnom a vallási képzetekkel és hangulatokkal kapcsolatos cselekvésekről. Részben már tudjuk, hogyan viszonyulnak ezek a cselekvések az ilyenfajta képzetekhez és hangulatokhoz. A kulturális fejlődés bizonyos szakaszában az animisztikus képzetek és az azokkal kapcsolatos hangulatok egybeforrnak a szó tág értelmében vett erkölccsel, vagyis az embereknek egymás iránti kölcsönös kötelezettségükről alkotott fogalmaival. Akkor az ember ezeket a kötelezettségeket istentől kapott parancsoknak kezdi tekinteni. De jóllehet az e kötelezettségekről alkotott képzet egybeforr az animisztikus képzetekkel, egyáltalán nem azokból származik. Az erkölcs már akkor keletkezik, mielőtt még megkezdődik a rá vonatkozó képzeteknek az istenek létezésébe vetett hittel való egybeforrása. A vallás nem hoz létre erkölcsöt. Csupán szentesíti szabályait, amelyek egy adott társadalmi rendből sarjadnak ki.

Vannak másfajta cselekvések is. Ezeket nem az emberek egymásközti kölcsönös viszonyai idézik elő, hanem az embereknek az istenekhez vagy istenhez való viszonya. E cselekvések összességét nevezik voltaképpen *kultusznak*.

Semmi szükségét nem látom, hogy ebben a tanulmányban sokat beszéljek a kultuszról. Csak annyit mondok, hogy ha az ember istent saját képére és hasonlatosságára teremti — s mi már tudjuk, hogy bizonyos, általam megjelölt korlátok között ez valóban így van —, akkor világos, hogy a „felső hatalmakhoz" való viszonyát is azon általa ismert viszonyok képére és hasonlatosságára fogja mintázni, amelyek abban a társadalomban uralkodnak, melynek ő tagja. Ezt többek között a totemizmus példája is

igazolja. Igazolja ezt az is, hogy a keleti despoták alattvalói a fő isteneket keleti despoták képében ábrázolták, a görög Olümposzon pedig olyan viszonyok uralkodtak, amelyek nagyon emlékeztetnek a hőskor görög társadalmának berendezésére.

Az ember istentiszteletében (kultuszában) olyan cselekvéseket végez, amelyeket szükségeseknek tart az istenekkel vagy istennel szemben fennálló kötelességei* teljesítésére. Már tudjuk, hogy ezért jutalmul az istenektől bizonyos szolgálatokat remél.

Az isten és az ember közötti viszonyok kezdetben nagyon emlékeztetnek kölcsönös megállapodáson vagy, helyesebben, vérrokonságon alapuló viszonyokra. A társadalmi hatalom fejlődésének arányában ezek a viszonyok abban az értelemben változnak, hogy

---

* Az istenek erősebbek, mint az emberek (Daniel Brinton ezt mondja. „The god is one who can do more than man", vagyis isten olyan lény, amely többet tud tenni, mint az ember. — „Religions of primitive peoples". New York—London 1899. 81. old.). De igen nehezen, vagy talán sehogyan sem boldogulnak az emberek segítsége nélkül. Először is, szükségük van táplálékra. A karibok[34] külön kunyhókat építenek, ezekbe zárják az isteneknek szánt áldozatokat. Sőt a karibok még hallják is, hogyan csattognak az istenek állkapcsai, amikor elfogyasztják az ételt. *(A. Bros:* „La religion des peuples non civilisés". 135. old.) Sok isten igen szívesen fogyaszt emberhúst: ismeretes, hogy az emberáldozatok igen gyakoriak a primitív törzsek között. Amikor az irokézek[35] emberáldozatot hoztak istenüknek, ilyen imával fordultak hozzá: „azért hozzuk neked ezt az áldozatot, hogy emberhúst ehessél, és hogy ennek fejében igyekezzél bennünket boldoggá tenni és győzelemre segíteni ellenségeink felett". *(A. Bros,* ugyanott, 136. old.) Semmi sem lehet ennél világosabb: do ut des, adok, hogy adjál. — De az isteneknek nemcsak táplálékra van szükségük. Szórakoztatja őket a tánc: ez a magyarázata a szent táncok keletkezésének. Amikor az istenek az őket imádó népekkel együtt megtelepednek, lassanként szükségét érzik az állandó lakhelynek, és akkor építenek számukra templomokat stb., stb. Egyszóval: az isteneknek ugyanolyan szükségleteik vannak, mint az embereknek, és ezek a szükségletek aszerint változnak, ahogy híveik előbbre haladnak a kulturális fejlődés útján. Minél magasabb fokú az emberek erkölcsi fejlettsége, annál önzetlenebbekké válnak isteneik. Már Hóseás prófétánál (6, 6.) ezt mondja Jehova: „Mert szeretetet kívánok én és nem áldozatot; az istennek ismeretét inkább, mintsem égő-áldozatokat." Kant lehetségesnek tartotta a vallásnak arra a felfogásra való redukálását, hogy az erkölcsi kötelezettségek isteni parancsolatok.

az ember egyre inkább isten alattvalójának érzi magát. Ez az alárendeltség az önkényuralmi államokban éri el tetőfokát. A modern civilizált társadalmakban a királyi hatalom korlátozására irányuló törekvés mellett létrejön a hajlam a „természetvallásra" és a deizmusra, vagyis az olyan képzetrendszerre, amelyben isten hatalmát mindenfelől korlátozzák *a természeti törvények*. A deizmus mennyei parlamentarizmus.

Ámde az is kétségtelen, hogy az ember még ott is, ahol istene rabszolgájának képzeli magát, a kultuszban mindig többé-kevésbé tág teret hagy a mágiának, vagyis olyan cselekedeteknek, amelyek célja az, hogy az istenektől bizonyos szolgálatokat *kényszerítsenek ki*. Már tudjuk, hogy a mágia objektív szempontja szemben áll az animizmus szubjektív szempontjával. A mágus a *szükségszerűségre* apellál azért, hogy az istenek *önkényére* befolyást gyakoroljon.

Ezekre a következtetésekre jutunk a vallás alkotó elemeinek elemzése alapján. Minden olyan kísérlet, amely arra irányul, hogy a vallásból kiküszöbölje az animizmus elemét, ellentmond a vallás természetének, s ezért eleve kudarcra van kárhoztatva. Az animisztikus elemnek a vallásból való kiküszöbölésével csak a szó tág értelmében vett erkölcs marad meg, de az erkölcs — nem vallás; az erkölcs korábban alakul ki, mint a vallás, és ennek szankciója nélkül is létezhet.

A sósav klór és hidrogén vegyüléke. Ha eltávolítjuk a hidrogént — megmarad a klór, de ez már nem lesz sósav. Ha eltávolítjuk a klórt — hidrogént kapunk, de ez esetben sem lesz sósavunk.

Második cikk

MÉG EGYSZER A VALLÁSRÓL

„A vallási kérdéseknek manapság társadalmi jelentőségük van. Vallási érdekekről mint olyanokról már nem lehet szó. Már csak a teológus gondolhatja azt, hogy a vallásról mint olyanról van szó."

K. Marx

1. Megjegyzés

Első tanulmányomban azt mondottam, hogy a vallás képzeteknek, hangulatoknak és cselekvéseknek többé-kevésbé összehangolt, vagyis ellentmondásoktól többé-kevésbé mentes rendszere. Ezenkívül azt is mondottam, hogy a vallási képzeteknek *animisztikus* jellegük van. Ez általános szabály, amely alól, amennyire tudom, nincsenek kivételek. Igaz, sokan a buddhizmust[1] *ateista* vallásnak tartják. Minthogy pedig az ateista vallás — „az isten nélküli vallás" — könnyen tekinthető olyan vallásnak, amelyben az animizmusnak semmiféle nyoma nincsen, talán arra fognak hivatkozni egyesek, hogy a buddhizmus rendkívül jelentős kivétel az általam megjelölt általános szabály alól. S szívesen egyetértek azzal, hogy ha a buddhizmus mentes volna animisztikus elemektől, ez az általam említett szabályt nagymértékben megingatná. Erősebb kifejezéssel élek: magam is elismerném, hogy ez a szabály megdőlt. A buddhizmusnak valóban több követője van, mint bármely más vallásnak. És ha elismernénk, hogy a buddhizmus animizmus nélküli *vallás*, különös volna az animizmust a vallás elengedhetetlen alkotórészének nevezni.

De vajon csakugyan lehet-e a buddhizmust az animisztikus képzetektől távol álló vallásnak tekinteni? Egyes, ezen a területen szaktekintélynek számító szerzők azt állítják, hogy lehet. Így például Rhys Davids[2] ezt írja: „Az életről alkotott összes előző elképzelésekre vonatkozó buddhista felfogásnak a kiinduló pontja

az volt, hogy Gautama[3] nemcsak mellőzött minden elméletet a lélekről, hanem a lélekkel kapcsolatos kérdések minden megvitatását — amelyekkel a védanta és más filozófiai iskolák elsősorban foglalkoztak — gyermetegnek, haszontalannak, sőt az egyetlen eszménnyel, amelyre érdemes törekedni, az evilági tökéletes élet eszményével, a nirvánával[4] ellentétesnek tartotta."* Nem vitatkozhatom Rhys Davidsszel, lehet, hogy Gautama valóban így foglalt állást a lélek kérdésében. S lehetséges, hogy a lélekkel kapcsolatos ilyen állásfoglalása folytán világszemléletében nem maradt hely az animizmus számára. De kétségtelen, hogy már igen kis távolságban ettől a kiindulóponttól a dolog egészen más fordulatot vett. Ennek igazolására örömmel hivatkozom ugyancsak Rhys Davidsre. Imént idézett könyve 48—49. oldalain ezt olvassuk: „Gautama gyermekkoráról és kora ifjúságáról semmit sem találunk a korai írásokban. De ezek sem szűkölködnek a Gautama születését kísérő csodák leírásában, sem a fiú rendkívül korai fejlettségét példázó történetekben. Nem úgy született, ahogyan a közönséges emberek szoktak születni: nem volt földi atyja; tulajdon kívánságára leszállt égi trónusáról anyja méhébe; születése után nyomban kétségtelen jeleit mutatta magasröptű szellemének és leendő nagyságának. A föld és az ég összeolvadt születésekor, hogy dicsőítsék őt, a fák maguktól anyja fölé hajoltak, az angyalok meg az arkangyalok pedig jelen voltak, segítséget hozva." Mi ez, ha nem a legnyilvánvalóbb animizmus?

Rhys Davids a továbbiakban tartalmi ismertetését adja egy rendkívül fontos szövegnek, melynek figyelemre méltó címe: „Beszélgetés csodákról és különös dolgokról". „E szövegben

---

* *Rhys Davids:* „Buddhizmus". Szentpétervár 1899. 21. old. Érdekes ezzel összevetni P. Oltramare-nak, a buddhizmussal foglalkozó egyik legújabb munka szerzőjének véleményét: „Par sa conception du monde et de la vie le bouddhisme s'est placé aux antipodes du vieil animisme populaire. Celui-ci voit partout des êtres autonomes, et son univers se compose d'une infinité de volontés plus ou moins puissantes; le bouddhisme a poussé jusqu' aux dernières limites son explication phénoméniste et déterministe des choses."[5] *(P. Oltramare:* „La formule bouddhique des douze causes". Genf 1909.)

vitathatatlannak tüntetik fel azt, hogy mindenkinek, tehát a történelmi Buddhának a fogantatása pillanatában is káprázta tó fényben tündöklik a világ; hogy az anya hasa annyira áttetszővé válik, hogy az anya látja gyermekét már annak születése előtt; hogy a terhesség 280 napig tart; hogy az anya állva szüli meg gyermekét; hogy születése után égi lakók veszik gondozásukba és természetfölötti záporok előbb forró, majd hideg vizet szolgáltatnak a gyermek lemosásához; hogy a majdani Buddha azonnal elkezd járni és beszélni, miközben a világ újból fényárban úszik. Vannak más részletek is, de az imént idézettek is elegendők ahhoz, hogy figyelembe véve a dialógusok régi voltát, meggyőződjünk arról, milyen rövid idő szükséges az ilyen csodahit kialakulásához."*

A Rhys Davids által idézett részletek csakugyan bőségesen elegendők ahhoz, hogy lássuk, milyen erős a buddhisták csodahite. Márpedig ott, ahol vannak csodák, van animizmus is. Tudjuk már, hogy Buddha születésekor az angyalok meg az arkangyalok játszották a szülészek szerepét. Most hallgassuk meg, mit mond Rhys Davids — ugyancsak régi emlékek alapján — arról, miként töltötte Buddha az éjszaka néhány óráját: „Az éjszaka első felének elteltével a szerzetesek eltávoztak, elköszönve a magasztostól. Akkor különböző istenségek jelentek meg kérdéseikkel. És a magasztos az éjszaka második felét azzal töltötte el, hogy az ő kérdéseikre válaszolt."**

Még egyszer kérdem: nem a legnyilvánvalóbb animizmus-e ez?

A buddhizmus egyáltalán nem idegen az animizmustól. Elismeri „számtalan isten" és szellem létezését. De ebben a vallásban az embereknek az istenekhez és a szellemekhez való viszonya egészen másként van ábrázolva, mint például a kereszténységben. S ezzel magyarázható azoknak a tévedése, akik a buddhizmust ateista vallásnak tartják. Így például miért beszél

* Id. mű, 50. old. Chantepie de la Saussay is azt állítja, hogy a buddhizmus fő nézeteit tekintve „abszolút ateista". S ugyanez a szerző ugyanakkor elismeri, hogy ez a vallás az eget számtalan istennel népesíti be. („Manuel d'historie des religions". 382—383. old.)

** Id. mű, 58. old.

Chantepie de la Saussay a buddhisták „ateizmusáról"? Azért, mert ez utóbbiak tanítása szerint Brahma[6] minden nagysága mellett is tehetetlen a nirvánához eljutott emberrel szemben.* De amikor a primitív vadásztörzsek vajákosai („medicine-men") a varázsláshoz folyamodnak, olyan cselekedeteket végeznek, amelyek véleményük szerint rákényszerítik az isteneket az ő akaratuk végrehajtására, vagyis más szóval, az embereket bizonyos értelemben az isteneknél erősebbekké teszik. Ám ez semmiképpen sem jogosít fel bennünket arra, hogy az ilyen vajákosokat ateistáknak nevezzük. Hajlandó vagyok elismerni, hogy az embereknek az istenekhez való viszonyáról alkotott elképzelés a buddhizmusban rendkívül sajátos formát öltött. De az a körülmény, hogy e bonyolult elképzelésnek rendkívül sajátos formát adnak, még nem jelenti azt, hogy kiküszöbölik két alkotórésze közül az egyiket: az istenekről és általában a szellemekről alkotott elképzelést. Még ha elfogadjuk is, hogy maga Gautama ateista volt és mint ateista az erkölcs egyszerű hirdetője maradt, mégis el kell ismernünk, hogy halála után — de lehet, hogy még életében is — követői igen sok animisztikus elemet vittek be tanításába, és éppen ezzel tették ezt a tanítást *vallásos* jellegűvé. Rhys Davids, amikor elmondja a Buddha gyermekkorára és ifjúságára vonatkozó, általam fentebb idézett legendákat, hozzáfűzi, hogy hasonló legendák terjedtek el az összes nagy vallások alapítóiról, és hogy ilyenek „az ember értelmi fejlődésének bizonyos szakaszában elkerülhetetlenül létrejönnek".** Ez tökéletesen helyes. De — vajon melyik szakaszban? Éppen abban, amelyet az *animizmus* keletkezése és meggyökeresedése jellemez. S minthogy a vallások éppen ebben a rendkívül hosszú szakaszban alakulnak ki, különös gondolat az, hogy akár csak egyetlen vallás is mentes maradhatott animisztikus képzetektől; furcsa dolog a buddhisták „ateizmusáról" beszélni.

Animista képzetektől ment vallás eddigelé nem volt, s amint mondottam, nem is lehet.

---

* *Chantepie de la Saussay*, id. mű, 383. old.

** Id. mű, 49. old.

2. Modern kísérleteink „természetfölötti" elemtől mentes vallások alapítására

a) L. N. Tolsztoj

Nincs szándékomban itt tüzetesebben elemezni L. N. Tolsztoj tanítását. Ez itt nem volna helyénvaló, és szükségtelen is, minthogy tanítását igen alaposan elemzi L. Akszelrod „Tolstoi's Weltanschauung und ihre Entwicklung"[7] című könyvében. Csak érinteni kívánom Tolsztoj vallását, s ezt is csupán abban a vonatkozásában, amely kapcsolatban van az engem itt érdeklő kérdéssel — az animizmussal.

Maga Tolsztoj minden „természetfölötti" elemtől mentnek tartja vallását. Számára a természetfölötti az értelmetlennek és ésszerűtlennek a szinonímája. Nevet az olyan embereken, akik a „természetfölöttit, vagyis az értelmetlent" szokták a vallás fő jellemzőjének tekinteni. „Azt állítani, hogy a természetfölötti és az értelmetlen a vallás fő vonása — mondja Tolsztoj —, ugyanannyi, mint — csupán a rothadt almákat látva — azt állítani, hogy az alma alapvető jellegzetessége a puhaság és a keserűség, a gyomorra gyakorolt kártékony hatás."* Mi hát a vallás Tolsztoj véleménye szerint?

Válasz: „A vallás annak meghatározása, hogy mi az ember viszonya az ősokhoz, és hogy e viszonyból kifolyólag mi az ember rendeltetése és milyen magatartási szabályok következnek ebből a rendeltetésből."**

Ugyanennek a műnek egy másik helyén Tolsztoj a következőképpen határozza meg a vallást: *„Az igazi vallás az embernek az őt körülvevő végtelen élethez a maga értelmével és ismereteivel összhangban meghatározott viszonya, amely életét összekapcsolja e végtelenséggel és irányítja cselekedeteit."****

---

* *L. N. Tolsztoj:* „Csto takoje religija i v csom szuscsnoszty jejo" [„Mi a vallás és mi a lényege"]. „Szvobodnoje szlovo" kiad., 1902. 48. old.

** Id. mű, 48—49. old.

*** Ugyanott, 11. old., Tolsztoj kiemelése.

Az első pillantásra a vallásnak ezek a lényegében azonos meghatározásai igen különöseknek látszanak. Szükségképpen felvetik a kérdést: dehát miért nevezik ezt vallásnak? Az, hogy az ember meghatározza viszonyát „az ősokhoz" vagy (a második meghatározás szerint) az embert körülvevő „végtelen élethez", még nem jelenti azt, hogy lerakja a vallásos világszemlélet alapját. S ugyanígy, ha valakit magatartásában az „ősokkal" (a „végtelen élettel") szemben elfoglalt álláspontja vezérli, az még nem jelenti, hogy vallásos. Diderot például igyekezett igen pontosan meghatározni „az ősokhoz való viszonyát", és e meghatározására építette fel etikáját; ám életének abban az időszakában, amikor az „ősokról" alkotott felfogása a meggyőződéses materialista felfogásává lett, egyáltalán nem volt vallásos. Mi hát itt a lényeg? Úgy vélem, a lényeg ebben az egy szóban rejlik: *„rendeltetés"*. Tolsztoj úgy gondolja, hogy amikor az ember meghatározta az „ősokhoz" való viszonyát, ezzel meghatározza „rendeltetését" is. Csakhogy a „rendeltetés" először is feltételezi azt a tárgyat vagy lényt, amelynek a rendeltetés adatik — ez esetben az embert —, másodszor feltételez egy olyan lényt vagy erőt, amely az embernek ezt a „rendeltetést" *adja*. S ez a lény, illetve erő, nyilvánvalóan rendelkezik tudattal; másként nem jelölhette volna ki az ember számára „rendeltetését", nem tűzhetett volna eléje egy meghatározott feladatot. De hogyan képzeljük el ezt a tudatos lényt? Erre a kérdésre is világos választ ad Tolsztoj. Neki nem tetszik a jelenlegi vallásoktatás. Véleménye szerint nem kell beoltani a gyermekekbe és megerősíteni a felnőttekben „azt a hitet, hogy isten elküldte fiát Ádám bűneinek megváltására, és megalapította egyházát, amelynek engedelmeskedni kell".* Meggyőződése, hogy hasonlíthatatlanul jobb lenne, ha a gyermekekbe „azt a hitet oltanánk be és azt erősítenénk meg, hogy isten szellem, akinek kinyilatkoztatása bennünk él és akinek erejét a mi életünkkel gyarapíthatjuk".** De arra oktatni a gyermekeket, hogy isten szellem, akinek a kinyilatkoztatása bennünk él, azt jelenti, hogy bizonyos

* Id. mű, 50. old.

** Id. mű, ugyanott.

animisztikus képzeteket plántálunk beléjük. Ily módon kiderül, hogy az a tudatos lény, amely az embernek rendeltetését adta, *szellem*. Mi a szellem? Erről eleget beszéltem első tanulmányomban. Itt arra a megjegyzésre szorítkozhatom, hogy ha a szellem, mint tudjuk, olyan lény, amelynek akarata idézi elő a természeti jelenségeket, akkor ez a szellem a *természet fölött* áll, vagyis *természetfölötti* lénynek tekintendő.* Ez pedig azt jelenti, hogy Tolsztoj téved, amikor vallását a „természetfolottiben" való hittől mentesnek tartja.

Mi tévesztette meg őt? Az ő elképzelésében a „természetfölötti" azonosult az „értelmetlennel" és esztelennel. Minthogy pedig az ő tulajdon hitét isten létében, aki „szellem", nemcsak hogy nem tartotta értelmetlennek és esztelennek, hanem ellenkezőleg, éppenséggel a józan ész és a legfőbb értelem megnyilvánulásának látta, ezért úgy gondolta, hogy az ő vallásában nincs hely a „természetfölötti" számára. Elfelejtette vagy nem tudta, hogy a „természetfolottiben" való hit éppen a szellemek vagy a szellem (ami teljesen azonos) létezésének elismerését jelenti. Különböző történelmi korokban a szellemekben való hit (az animizmus) olyannyira különböző formát öltött, hogy az egyik korban élő emberek ostobaságnak tartják a „természetfolottiben" való hitnek azt a formáját, amelyet egy másik vagy akár több más kor folyamán a legfőbb értelem megnyilvánulásának tartottak. De az animizmus álláspontját elfoglaló emberek közti ilyen nézeteltérések mit sem változtattak mindannyiuk közös meggyőződésének alapjellegén; ez a meggyőződés egy vagy több „természetfölötti" erőben való hit volt. És csak mert mindannyiukban élt ez a hit, ezért volt valamennyiüknek vallásuk. Animista képzetektől idegen vallás eddig nem volt, és nem is lehet: a vallási képzetek mindig többé-kevésbé animisztikus jellegűek. Tolsztoj vallásának példája újabb bizonyítéka ennek az igazságnak.

---

* „Der Glaube, dass ein Gott ist, oder, was dasselbe, ein Gott die Welt macht und regiert, ist nichts anderes als der Glaube, d. h. hier die Überzeugung oder Vorstellung, dass die Welt, die Natur nicht von Naturkräften oder Naturgesetzen, sondern *von denselben Kräften und Beweggrunden* beherrscht und bewegt wird, als der Mensch." (L. Feuerbachs Werke. IX. köt. 334. old.)[8]

Tolsztoj animista, és erkölcsi törekvései csak olyan mértékben válnak vallási színezetűvé, amilyenben egybekapcsolódnak az olyan istenbe vetett hittel, aki „szellem", és aki meghatározta az ember rendeltetését.

b) A. Lunacsarszkij

Ami Lunacsarszkij urat illeti, kénytelen leszek részletesebben kitérni „valláskeresésére". Ezt először is azért látom szükségesnek, mert az ő „vallása" hasonlíthatatlanul kevésbé ismert, mint Tolsztoj vallása, másodszor, azért is, mert bizonyos fokig pozitív álláspontot foglalt el — és foglal el talán ma is — az orosz marxizmussal kapcsolatban.

Sajnos, Lunacsarszkij „valláskeresését" elemezve, kénytelen leszek részben magamról is beszélni. A körülmények úgy alakultak, hogy az utóbbi időben sok orosz író, aki elvetette a marxizmus egyik-másik tételét, szükségesnek tartotta, hogy „kritikája" fegyverét „csekélységem" (meine Wenigkeit, ahogy a németek mondják) ellen is irányítsa. Olykor az a kevély gondolatom támad, hogy némi joggal büszke lehetek erre. Mindazonáltal igen unalmasnak találom.

Lunacsarszkij úr, mondhatni, mindjárt rajtam kezdi a dolgot, oroszra lefordítja és megbírálja azt a válaszomat, amelyet a „Mercure de France"-nak 1907-ben a vallás jövője kérdésében tartott ankétjára adtam. Ami igaz, igaz: pontosan összefoglalja válaszom tartalmát. „Tehát — mondja — Plehanov véleménye szerint a vallás mindenekelőtt a jelenségek meghatározott, nevezetesen *animisztikus* magyarázata. Később a »szellemek« arra voltak hivatva, hogy az erkölcsi törvények őrei legyenek, az ő akaratukat tartották a törvények forrásának. Most a jelenségek más magyarázatot nyertek, nincs szó szellemekről, s »nincs többé szükség erre a hipotézisre a megismerés céljából«, amint azt Laplace istenről mondotta[9] —, ezért tehát az erkölcsnek is le kell mondania a természetfölötti szankcióról és természetes szankciót kell keresnie. A természetfölöttit a tudományos rea-

lizmus elűzi, s nincs többé helye a vallásnak."* Én valóban ezt gondolom. Igaz, hogy nem használok olyan kifejezéseket, mint a „tudományos realizmus" — ezt túlságosan határozatlannak érzem. De ez itt nem fontos. Lunacsarszkij még hívebb az igazsághoz, amikor hozzáteszi: „Engelsnek ugyanaz volt az álláspontja, mint Plehanovnak."** Jóllehet a következő oldalakon megfeledkezik erről az Engelsszel való szolidaritásomról, és csupán engem bírál, de már az is valami, hogy nem tagadja ezt a szolidaritást. Lunacsarszkij barátja — Bogdanov — másként jár el: mindig igyekszik elválasztani engem Engelstől és besorolni a XVIII. századi „burzsoá materializmus" címszó alá. Ez sokkal rosszabb. De bárhogy álljon is a dolog, tény az, hogy Lunacsarszkij nincsen megelégedve a vallásra vonatkozó nézetemmel. Szembeállítja vele E. Vandervelde[10] definícióját. Ez a definíció, szavai szerint, „mélyebb Plehanovénál, kevésbé szűk, kevésbé racionalista"***. A továbbiakban azonban Lunacsarszkij úr kijelenti, hogy Vanderveldénél is az igazság tévedéssel vegyül; még néhány sorral lejjebb pedig kiderül, hogy az ismert belga szocialista a vallás meghatározásában a „legtisztább kantianizmusra" támaszkodik. És ez igaz. De hiába jegyzi meg Lunacsarszkij: „az adott esetben közelebb állunk Plehanov elvtárshoz."° Ez már nem igaz. A „legtisztább kantianizmus" nem gátolta E. Vanderveldét abban, hogy a vallásnak olyan meghatározását adja, amelyet Lunacsarszkij mélyebbnek és kevésbé szűknek tart, mint „Plehanovét". Lunacsarszkij eszerint végeredményben mégiscsak közelebb áll Vanderveldéhez, mint Plehanovhoz.°°

---

* *A. Lunacsarszkij:* „Religija i szocializm" [„Vallás és szocializmus"]. Első rész. Szentpétervár 1908. 24. old.

** Ugyanott.

*** Ugyanott, 28. old. Az, hogy „mélyebb" (és a többi. — *G. P.*) Plehanovénál, mint már tudjuk, azt is jelenti, hogy mélyebb Engelsénél. De azt is meg kell értenünk, hogy ha „manapság" valaki szembefordul Marxszal vagy Engelsszel, opportunusabb Plehanovot bírálni. Kinek van kedve bekerülni a „Marx-kritikusok" sorába?

° Ugyanott, 29. old.

°° Nem tartom fölöslegesnek, hogy ismét emlékeztessem az olvasót egyrészt arra, hogy az adott esetben „Plehanovhoz" azt is jelenti, hogy Engels-

De ezt is csak mellesleg jegyeztem meg. A lényeg itt az, hogy Lunacsarszkij isten nélküli vallást akar. „Igaz — kiált fel —, a »gyakorlati ész« igényei, vagyis az ember boldogság utáni vágyai, nem nyilváníthatók nem létezőknek vagy csekély fontosságúaknak, és nem oldhatók meg a tudomány mint olyan által, de ebből azt a következtetést levonni, hogy az emberek mindig meg fognak elégedni olyan mesékkel, amelyek csupán azért cáfolhatatlanok, mert az érzékelhető természet határán túl van honuk, annyi, mint az emberiségnek szegénységi bizonyítványt kiállítani."* Lunacsarszkij meg van győződve arról, hogy a „mai embernek" lehet vallása isten nélkül, és hogy „bebizonyítani, hogy ez lehetséges . . . — annyi, mint elintézni istent".** Minthogy pedig szerzőnk nagyon szeretné „elintézni istent", bizonygatni kezdi, „hogy ez lehetséges", s e célból Feuerbachhoz fordul. Úgy véli, „hogy egyetlen materialista sem mért a vallásra, *a tételes vallásra*, és minden istenhitre, a túlvilágba és a természetfölöttibe vetett hitre olyan megsemmisítő csapást, mint Ludwig Feuerbach.*** Feuerbach óta az istenhit filozófiailag szét van zúzva."° Lejjebb magának Lunacsarszkijnak a példáján még egyszer megvizsgáljuk, vajon csakugyan szét van-e zúzva az „istenhit". Most pedig vegyük szemügyre, hogy voltaképpen mi is tetszett Lunacsarszkijnak Feuerbachnál (eltekintve „isten szétzúzásától").

„Feuerbach a vallás definícióját sehol sem fogalmazza meg teljesen kielégítő módon — mondja Lunacsarszkij —, de az olvasó nyomban megérzi, milyen óriási különbség van Feuerbach és a szociáldemokraták — racionalisták és felvilágosítók — között,

---

hez, másrészt arra, hogy szerzőnknek kényelmetlen Engelsről beszélnie, mert nem akar az „elméleti revizionisták" közé kerülni.

* Ugyanott, 28—29. old.

** Ugyanott, 29. old.

*** Ebből látszik, hogy Lunacsarszkij, valószínűleg F. A. Lange[11] nyomán, nem tartja Feuerbachot materialistának. Én már nemegyszer igyekeztem bebizonyítani, hogy ez óriási tévedés. (Lásd többek közt „A marxizmus alapvető kérdései" c. brosúrám 1. oldalát.)

° Ugyanott, 31. old.

amikor elolvassa ezeket a sorokat: »A vallás az emberben rejlő kincsek ünnepélyes feltárása, legbenső szándékainak beismerése, szeretete titkainak nyílt megvallása.« Feuerbach itt a vallás velejét ragadta meg, nem pedig felszínét, mint Plehanov elvtárs."*

Lunacsarszkij ezután közöl még egy idézetet, amelyben Feuerbach azt a gondolatot fejezi ki, hogy az ember az összes vallásokban tulajdon lényegét imádja, és lehetségesnek tartja élesen szembeállítani Feuerbach filozófiai mélységét „akár Tylornak — akitől egyébként Plehanov elvtárs meghatározását átvette — tudálékos felszínességével is".**

De akárkitől vette is át a vallás meghatározását „Plehanov elvtárs", azt már tudjuk, hogy a bennünket érdeklő kérdésben az „elvtárs" magának Lunacsarszkijnak a bevallása szerint Engels álláspontjára helyezkedett. Ennélfogva Feuerbachnak és „filozófiai mélységének" Tylorral és „tudálékos felszínességével" való szembeállítása nemcsak „Plehanov elvtársat", hanem „Engels elvtársat" is érinti — persze, *ha* érinti. Ne gondolja az olvasó, hogy azért emlegetem ezt állandóan, mert félelmetes kritikusom elől a tudományos szocializmus egyik alapítójának a háta mögé akarok bújni. Korántsem! Itt egyáltalán nem arról a félelemről van szó, amelyet Lunacsarszkij kelt bennem — persze, *ha* kelt bennem —, hanem arról, hogy mit mond Lunacsarszkij. Ő pedig ezt mondja:

„Azt gondolom, hogy vallásbölcseleti szempontból Marx nagyszerűen folytatta az *antropológiának a teológia színvonalára* való emelését, vagyis végleg hozzásegítette az emberi öntudatot ahhoz, hogy emberi vallássá váljék."***

Lunacsarszkij ezt a gondolatát Feuerbach következő szavaival kapcsolatban mondotta ki: „A teológiát lesüllyesztem az antropológia színvonalára, és ezzel — *az antropológiát a teológia színvonalára emelem.*"

---

* Ugyanott, 32. old.

** Ugyanott.

*** Ugyanott, 31. old.

Lássuk csak, mi sül ki mindebből. Marx, nagyszerűen folytatva azt, amit Feuerbach megkezdett, „végleg hozzásegítette az emberi öntudatot ahhoz, hogy emberi vallássá váljék". De ismeretes, hogy Engels Marxszal mindig azonos nézeteket vallott és mindvégig munkatársa volt. Sohasem volt közöttük nézeteltérés a vallás kérdésében. Eszerint az az érdem, amelyet Lunacsarszkij Marxnak tulajdonít, legalább részben Engelst illeti; eszerint Engels ugyancsak nem állt korántsem távol attól, hogy megértse, milyen filozófiai mélységig jut el Feuerbachnak a vallás „velejére" vonatkozó felfogása. Másrészt viszont „Engelsnek ugyanaz volt az álláspontja, mint Plehanovnak". Plehanov pedig a vallásra vonatkozó felfogásában szűklátókörű, túlságosan racionalista, nem eléggé elmélyült és közel áll Tylorhoz, aki — ha hinni lehet Lunacsarszkijnak — a vallásnak olyan meghatározását adja, amely „közkeletű a burzsoá és szociáldemokrata szabadgondolkodó publicisták körében". Hol itt az igazság és mi a lényege?

A legjobb lesz, kedves olvasóim, ha tulajdon erőnkből keressük meg az igazságot: Lunacsarszkijtól nem sokat remélhetünk.

Marx, aki „végleg hozzásegítette az emberi öntudatot ahhoz, hogy emberi vallássá váljék", Proudhonról nyomban Proudhon halála után írott cikkében ezt mondja: „Támadásai a vallás, az egyház stb. ellen helyileg mégis nagy szolgálatot tettek egy olyan korban, amikor a francia szocialisták helyénvalónak tartották, hogy a XVIII. század polgári voltairianizmusát és a XIX. század német istentelenségét vallásosságukkal szárnyalják túl. Ha Nagy Péter az orosz barbárságot barbársággal verte le, Proudhon minden tőle telhetőt megtett, hogy a francia frázispufogtatást frázisokkal verje le."**

Már Marxnak e szavai alapján is feltételezhető, hogy Marx frázispufogtatásnak tartott minden olyasféle magyarázatot,

---

* Ugyanott, 32. old.

** A cikk megjelent „A filozófia nyomora" V. I. Zaszulics által készített és az én szerkesztésemben közzétett orosz fordításának mellékletében. [Lásd *Marx:* „A filozófia nyomora". Szikra 1952. 23. old.]

amely szerint „az emberi öntudat emberi vallássá" válik. S ez valóban így is volt. S nem is lehetett másként. Marx teljesen elutasította a vallást. Erről könnyűszerrel meggyőződhet az, aki nem restelli a fáradságot s elolvassa „Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie" című ismert tanulmányát.*

Amikor Marx ezt a cikket írta, még Feuerbach álláspontján állott, és — *alapjaiban* — teljes egészében elfogadta Feuerbach valláskritikáját. De szemben magával Feuerbachhal, *„vallástalan"* következtetéseket vont le belőle. Ezt mondotta: „A vallástalan kritika alapzata: az ember csinálja a vallást, nem a vallás csinálja az embert. Mégpedig (und zwar) a vallás annak az embernek öntudata és önérzete, aki vagy még nem szerezte meg önmagát, vagy már ismét elvesztette (der sich selbst entweder noch nicht erworben, oder schon wieder verloren hat). De az ember nem valami elvont, a világon kívül kuksoló lény. Az ember — az az ember világa, az állam, a társadalom. Ez az állam, ez a társadalom termeli a vallást, egy visszájára fordított világtudatot, mert maga is visszájára fordított világ. A vallás ennek a világnak általános elmélete, enciklopédikus összefoglalása, népszerű formába öntött logikája, spiritualista becsületügye, lelkesedése, erkölcsi szentesítése, ünnepélyes kiegészítése, általános vigasztaló és igazoló alapja. A vallás az emberi lényeg fantasztikus megvalósulása, mert az emberi lényegnek nincs igazi valósága. A vallás elleni küzdelem tehát közvetve küzdelem ama világ ellen, amelynek szellemi aromája a vallás . . . A vallás csak az illuzórikus nap, amely az ember körül kering, amíg ez nem önmaga körül kering."**

Ezek után ítéljék meg maguk, milyen bámulatosan jól megértette Marxot Lunacsarszkij úr, aki Marx tanítását „a zsidóság által megalkotott ötödik nagy vallásnak"*** nyilvánította, és magára vállalta ezen „ötödik vallás" új prófétájának a szerepét.

---

* „A hegeli jogfilozófia kritikájához"; van orosz fordítása. [Lásd *Marx—Engels* Művei. 1. köt. Budapest 1957.]

** „Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels, 1841 bis 1850". 1. köt. Stuttgart 1902. 384—385. old. [Lásd *Marx—Engels* Művei. 1. köt. Budapest 1957. 378—379. old.]

*** *Lunacsarszkij*, id. mű, 145. old.

Lunacsarszkij úr, úgy látszik, nem is gyanítja, hogy pontosan a fordítottját mondja annak, amit Marx mondott. Marx szerint a vallás eltorzult világtudat, amelyet eltorzult társadalmi viszonyok hoznak létre. Ennélfogva — vonja le a következtetést Lunacsarszkij — arra kell törekednünk, hogy az emberi világtudatot eltorzítsuk még abban az esetben is, ha a társadalmi viszonyok már nem lesznek torzak. Marx véleménye szerint a vallás az olyan ember öntudata és önérzete, aki vagy még nem szerezte meg önmagát, vagy már ismét elvesztette. Ennélfogva — vonja le a következtetést ékesszóló és érzelmes szerzőnk — a vallás feltétlenül fenn fog maradni akkor is, amikor az ember „megszerzi" önmagát. Marx szerint a vallás kiagyalt nap, amely csak addig kering az ember körül, amíg az ember nem tanult még meg önmaga körül keringeni. Ennélfogva — vonja le a következtetést az „ötödik vallás" új prófétája — a kiagyalt napnak még akkor is létezni kell, amikor az ember megtanul majd önmaga körül keringeni. Meglepő következtetések! Vaslogika!

S Engels?

Engels, vitázva Carlyle-lel[12], aki igyekezett az emberi öntudaton majdnem ugyanazt a műtétet elvégezni, amelyet most Lunacsarszkij szeretne, ezt írta: „A vallás lényege szerint nem más, mint az ember és a természet megfosztása minden tartalomtól, e tartalom átruházása egy túlvilági istennek a fantomjára, aki aztán feleslegéből kegyesen megint átenged valamicskét az embereknek és a természetnek."* Igaz, Lunacsarszkij, mint már láttuk, „isten nélküli vallást" igyekszik alkotni. Talán Engels meg is békült volna ilyen vallással? Nem, Engels az ilyen vallást is határozottan elutasította. Úgy vélekedett, hogy ma már a vallás minden lehetősége kimerült („alle Möglichkeiten der Religion sind erschöpft"), és hogy most vissza kell adni az embernek azt a tartalmat, amelyet átruháztak istenre, de nem mint isteni, hanem mint emberi tartalmat. „S az egész visszaadás — írta — egyszerűen az öntudat felébresztésére korlátozódik."** Itt még

* „Gesammelte Schriften". I. köt. 483. old. [Lásd *Marx—Engels* Művei. 1. köt. Budapest 1957. 542. old.]

** Ugyanott, 484—485. old. [544. old.]

meg kell jegyeznünk a következőt. E nézetében Engels sokkal hívebb volt a vallásról szóló ama tanításhoz, amely Feuerbach tényleges érdeme. Valóban, e tanítás szerint a vallás az emberi lényeg fantasztikus visszatükrözése. Ezért, amikor az emberi öntudat eléri azt a fejlettségi fokot, amelyen a fantasztikus köd az ész fényénél szertefoszlik, szükségképpen kimerül a vallás minden lehetősége. Maga Feuerbach nem vont le ilyen következtetést; lehetségesnek és szükségesnek tartotta a szív, a szeretet vallásának hirdetését.* De Lunacsarszkij állításával szemben ebben nem Feuerbach érdemét, nem mélységét kell látnunk, hanem gyöngeségét, az idealizmusnak tett engedményét. Így is fogta ezt fel Engels, aki persze itt is teljes egyetértésben maradt Marxszal. A lehető leghatározottabban nyilatkozott erre vonatkozóan Feuerbachról írott brosúrájában.

„Feuerbach igazi idealizmusa — olvassuk itt — kiviláglik, mihelyt vallásfilozófiáját és etikáját vesszük szemügyre. Feuerbach korántsem akarja a vallást megszüntetni: tökéletesíteni akarja. A filozófia maga is olvadjon fel a vallásban . . . Az idealizmus itt Feuerbachnál abban rejlik, hogy ő az emberek egymáshoz való, kölcsönös vonzalmon alapuló viszonyait, a nemi szerelmet, barátságot, részvétet, áldozatkészséget stb. nem hagyja meg egyszerűen annak, amit ezek az ő számára is elmúlt időkhöz tartozó valamilyen különleges vallásra való minden visszaemlékezés nélkül önmagukban jelentenek, hanem azt állítja, hogy csak akkor érvényesülnek teljesen, ha a »vallás« elnevezéssel megszenteljük azokat. Neki nem az a legfontosabb, hogy ezek a tisztára emberi viszonyok megvannak, hanem hogy új, igazi vallásként fogjuk fel őket. Csak akkor ismeri el őket teljes értékűeknek, ha vallásos pecsétet ütünk rájuk."** A továbbiakban rámutatva arra, hogy a vallás — latinul *religio* — főnév a *religare* igéből származik és eredetileg *köteléket* jelent, amiért is egyesek azt gondolják, hogy

* Jóllehet tőle származik ez a nagyszerű mondás: „A vallás az emberi szellem álma."

** *Engels:* „Ludwig Feuerbach". Szentpétervár 1900. 51—52. old. [*Marx—Engels:* Válogatott művek. II. köt. Szikra 1949. 373—374. old.]

az emberek minden kölcsönös kapcsolata vallás*, Engels ezt mondja: „Az etimológiának ezek a fogásai az idealista filozófia utolsó mentsvárai." E szavakról nem lett volna szabad megfeledkeznie Lunacsarszkijnak, aki nagy ellensége a materialista filozófiának, ám a történelmi materializmus hívének mondja magát.

Ugyanezen a helyen Engels gúnyosan nyilatkozik Feuerbachnak arról a próbálkozásáról, hogy egy isten nélküli vallást konstruáljon — s Lunacsarszkijt éppen ez a próbálkozás töltötte el oly nagy lelkesedéssel: „Ha Feuerbach az igazi vallást lényegében materialista természeti felfogás alapján akarja helyreállítani, úgy ez ugyanaz, mintha a modern vegytant az igazi alkímiának tekintenők. Ha a vallás meglehet isten nélkül, akkor az alkímia is meglehet bölcsek köve nélkül."**

Ez teljesen igaz. De ne feledkezzünk meg arról, hogy a Lunacsarszkij által konstruált vallás nem marad sokáig „isten nélkül". Már könyve 104. oldalán megtudjuk, hogy Strauss nem ok nélkül ismerte el allegorikusan a csodatévő erőt. „Mert — nyilatkoztatja ki emelkedett hangulatban szerzőnk — saját szemünkkel látjuk annak a győzelemnek a csodáit, melyet az értelem és az akarat a természet fölött aratott, meggyógyulnak a betegek, kimozdulnak helyükből a hegyek, könnyűszerrel át lehet kelni a viharos óceánokon, a gondolat a villamosság szárnyain röpül az egyik féltekéről a másikra, és a Géniusz eredményei láttán nem mondjuk-e: ki ez, hogy még a viharos tengerek is engedelmeskednek neki? nem érezzük-e, hogyan erősödik az ökör meg a szamár szomszédságában született isten?"[13]***

Ez a pompás tiráda, amelyet minden bizonnyal hangos tapssal fogadtak volna a misszionáriusok nemrég lefolyt kongresszusán, nagyon jól alátámasztja azt a gondolatomat, hogy nem lehetséges vallás animisztikus képzetek nélkül. Amikor olyasvalaki, aki ki akart agyalni egy isten nélküli vallást, „érzi, hogyan erősödik az ökör meg a szamár szomszédságában született isten", ez azt

---

* Lunacsarszkij így is mondja: „A vallás — »kötelék«". (Id. mű, 39. old.)

** *Engels:* „Ludwig Feuerbach". 52. old. [374—375. old.]

*** *A. Lunacsarszkij*, id. mű, 104. old.

mutatja, hogy igazam van: isten nélküli vallás nincs; ahol vallás van, ott istennek is kell lennie. S nemcsak istennek, hanem talán még istennőnek is, mert istennek sem jó egyedül lenni. Lássuk csak, mit ír Lunacsarszkij istenes könyve 147. oldalán a természethez fordulva: „Álnok, lelketlen, hatalmas, ragyogóan szép, megrészegítően gazdag természet, te magad engedelmes rabszolga leszel, az ember meg fogja találni benned végtelen boldogságát, s még lázadási kísérleteid is és pusztító lelketlenséged mélysége, értelmetlen lényedből folyó alattomosságod, te gyönyörű, nagy istennő, az irántad való szerelem veszélyei — elragadtatással fogják eltölteni az ember férfiúi szívét."

A vallás lehetetlen animisztikus képzetek nélkül. Ez az oka annak, hogy Lunacsarszkij, az „isten nélküli vallás" hirdetője, olyan nyelven szól, mely csak ott helyénvaló, ahol legalább egy isten és egy istennő van. Ez egészen természetes. De éppen azért, mert ez egészen természetes, nem csodálkozhatunk azon, hogy szerzőnk egyre jobban eltávolodik a tudományos szocializmus alapítóitól, s egyre közelebb kerül... Pál apostolhoz. Amint mondja, ez utóbbi „zseniálisan megragadja a vallás lényegét", amikor ezt írja: „... Mert azt tartom, hogy amiket most szenvedünk, nem hasonlíthatók ahhoz a dicsőséghez, mely nekünk megjelentetik. Mert a teremtett világ sóvárogva várja az Isten fiainak megjelenését, mert a teremtett világ hiábavalóság alá vettetett, nem önként, hanem azért, aki az alá vetette, azzal a reménységgel, hogy maga a teremtett világ is megszabadul a rothadandóság rabságától az Isten fiai dicsőségének szabadságára. Mert tudjuk, hogy az egész teremtett világ egyetemben fohászkodik és nyög, mind idáig. Nemcsak *ez* pedig, hanem magok a Lélek zsengéjének birtokosai, mi magunk is fohászkodunk magunkban, várván a fiúságot, a mi testünknek megváltását (Pál levele a Rómabeliekhez, 8, 18—23.)."*

Egy másik helyen, amelyre még visszatérek, Lunacsarszkij ezt írja: „Pál apostollal együtt mondhatjuk: »Reménységben tartattunk meg.«"** Osztozom Lunacsarszkij örömében, ha ez

* Id. mű, 40. old.

** Ugyanott, 49. old.

valóban így van. De vajon észrevette-e, hogy a következő, némileg meglepő kombináció alakul ki nála: Engelsnek „ugyanaz az álláspontja, mint Plehanovnak", ugyanakkor Pál apostol „reménységben tartatik meg" vele, Lunacsarszkijjal együtt? Nekem személy szerint semmi kifogásom sincs e kombináció ellen; de vajon illik-e szerzőnkhöz, aki Marx és Engels követőjének mondta és mondja magát? Nagyon kételkedem benne.

Lunacsarszkij rámutatva arra, hogy milyen „zseniálisan ragadja meg a vallás lényegét" Pál apostol, maga is definiálja a vallást, mégpedig ekképpen: „*A vallás olyan gondolkodás a világról és olyan világérzet, amely lélektanilag megoldja az élet törvényei és a természet törvényei közötti ellentétet.*"* Lunacsarszkij nem tartja ezt a definíciót véglegesnek. „Ez a vallás általános definíciója — olvassuk nála. — Nem öleli fel a vallás összes lényeges oldalait." De reméli, hogy a vallás további sajátosságai levezethetők ebből a definícióból.** Vajon nem csalódik-e majd ebben a reményében?

A vallás bizonyos fajta „gondolkodás a világról" és bizonyos fajta „világérzet". Rendben van. De mi a vallásra jellemző gondolkodás megkülönböztető vonása? Lunacsarszkijnál kiderül, hogy ez a vonás az emberiség értelmi fejlődésével együtt változik. „A mitológiai teremtést felváltotta a metafizika, és végül az exakt tudomány, a mágizmusba vetett hit összeomlott és a munkába vetett hit lépett helyébe. Az animizmus helyét most a tudományos energetizmus, a mágizmus helyét a modern technika foglalja el."*** Tegyük fel egy pillanatra, hogy éppen az energetizmus az a világszemlélet, amelynek most el kell foglalnia a „mágizmus" és az animizmus helyét. De kérdem, miben mutatkozik meg a vallásnak azon emberek gondolkodására gyakorolt hatása, akik az „energetikus" gondolkodásmódhoz tartják magukat? Ha ezek az emberek az energiát *istenithetnék*, a kérdés igen egyszerűen megoldódna: az istenítés előfeltétele a tárgyhoz való vallásos viszony. De istenníteni annyi, mint megszemélyesíteni, megsze-

---

* Ugyanott, 40. old., Lunacsarszkij kiemelése.

** Ugyanott.

*** Ugyanott, 40—41. old.

mélyesíteni pedig az adott esetben annyi, mint hajlani az animizmusra, amelynek helyét most, Lunacsarszkij szavai szerint, a tudományos energetizmus foglalja el. Hol van hát a kivezető út? A „gondolkodás" felől nem látható. Ezzel maga Lunacsarszkij is többé-kevésbé tisztában van. Miután utal arra, hogy az animizmust most a tudományos energetizmus, a mágizmust pedig a modern technika váltotta fel, nyomban hozzáfűzi: „De vajon változtatott-e ez bármit is az emberi lélek vallásos lényegén? Vajon az ember elérte-e a boldogságot? Vajon nem él többé vágy a lelkében? Vajon az igazi boldogságról szőtt álmai halványabbak, eszményei fakóbbak és hétköznapibbak lettek? Ha ez így volna, igaza volna Hartman-nak[14]. Ez azt jelentené, hogy az emberiség »pozitívvá«, vagyis kereskedő módjára óvatossá, könnyen kielégíthetővé, csúszómászóvá, elaggottá vált."*

Az emberiség a modern társadalom élenjáró osztálya képében nem vált sem könnyen kielégíthetővé, sem csúszómászóvá, sem elaggottá. Még nem érte el a boldogságot, sok vágy él benne, a boldogságról szőtt álmai elevenek, eszményei ragyogók. Mindez így van. És mindez, ha úgy tetszik, a „világérzet" körébe tartozik. De újra csak azt kérdem: mi köze ehhez a vallásnak? Lunacsarszkij maga is látja, hogy semmi köze. Ezért szükségesnek tartja, hogy további magyarázatokkal szolgáljon.

„Az emberben elevenen él a bánat, és aki nem képes a világot vallásosan felfogni — mondja —, az pesszimizmusra van kárhoztatva, hacsak nem egyszerű filiszter, aki hajlandó Csehov tanítójával együtt egyre azt hajtogatni: »Meg vagyok elégedve, meg vagyok elégedve.« A primitív embert az a vágy bántja, hogy az élet folytatódjék, hogy védekezzen a környezet támadásai ellen, újabban meg az embert *a természet fölötti uralom* vágya bántja. Ez az a nagy változás, amely az ember vallási érzületében végbement."**

Így tehát az emberben elevenen él a bánat, és éppen azért van szüksége a vallásra, hogy megszabaduljon a bánattól, mert „aki nem képes a világot vallásosan felfogni, az pesszimizmusra van

---

* Ugyanott, 41. old.

** Ugyanott.

kárhoztatva, hacsak nem egyszerű filiszter". Ezellen nehéz bármit is felhozni: ez egyéni „világérzet" dolga. Vannak emberek, akiket a bennük elevenen élő bánat arra késztet, hogy — mint mondani szokás — felhajtsanak egyet a garatra. Vannak emberek, akiket ugyanez a bánat — helyesebben szólva, a bánat egy másik válfaja — arra késztet, hogy valamelyik *régi vallásban* keressen vigasztalást. Végül, vannak emberek, akiket a bánatnak megint csak egy más válfaja arra késztet, hogy erről vagy arról az *új vallásról* álmodozzanak. Mindezt nagyon jól tudom. De bár azt kockáztatom, hogy „egyszerű filiszterséggel" vádolnak, bevallom, hogy teljesen képtelen vagyok megérteni, miért kell *„a természet fölötti uralom* vágyának" feltétlenül a bánat, méghozzá a vallásra hajlamossá tevő bánat formájában jelentkeznie. Hiszek Lunacsarszkij őszinteségében s ennélfogva legkevésbé sem kételkedem abban, hogy nála az említett „vágy" „bánattá" változott. Ezenfelül feltételezem, hogy az „ötödik vallás" e prófétájának van bizonyos számú követője, akik a „vágyat" ugyancsak „bánattá", a „bánatot" meg vallássá változtatják. A mai Oroszországban sok a bánatos — de még több a bánatot okozó — ember. És ennek megvan a társadalmi oka. De itt ezt a jelenséget egyelőre csupán a logika szempontjából vizsgálom, és tudni akarom, miféle logikai alapja van Lunacsarszkijnak arra, hogy csaknem holmi katonai ember ügyességével az *említett* „bánatot" az *említett* „vágyból" vezesse le. A választ ezekben a szavakban találjuk meg: *„az élet törvényei és a természet törvényei közötti ellentét"*, amelyek a vallásnak Lunacsarszkijtól származó és általam fentebb idézett meghatározásában foglaltatnak. Vajon mi is ez az ellentét?

Lunacsarszkij úr, aki, mint tudjuk, Mach és Avenarius[15] „filozófiai" elméletét követi, mindamellett teljesen váratlanul a szó bizonyos értelmében materialistának vallja magát. Ezt mondja: „Nem vagyunk idealisták, — materialisták vagyunk, abban az értelemben, hogy semmi közös vonást nem látunk a fizikai világ törvényei és a mi igazságaink meg eszményeink, a mi erkölcsi világunk között."* Elméletileg ez helytelen „abban az

* Id. mű, 46. old.

értelemben", hogy egyetlen komoly materialista sem foglalkozott sohasem azzal a kérdéssel, van-e valami *közös vonás* a fizikai világ törvényei és a mi igazságaink meg eszményeink között.* Ilyen kérdéssel foglalkozni annyi, mint megkísérelni összemérni az összemérhetetlent. Tény az, hogy az összes komoly materialisták tanítása szerint az ember a természeti törvények (a szó legtágabb értelmében véve ezeket) tanulmányozása útján ismerheti meg az igazságot és e törvényekre támaszkodva valósíthatja meg eszményeit. Lunacsarszkij egyáltalán nem ismeri a materialista irodalmat. Látszik ez abból a badarságból, amelyet Diderot és Holbach materializmusáról összehordott a „Tanulmányok a marxizmus filozófiája köréből" című gyűjteményben „Ateizmus" címmel megjelent cikkében.** S az „ötödik vallás" e prófétája csupán a materializmus ismeretének teljes hiányában vallhatta magát materialistának az ő általa megjelölt értelemben. De azzal, hogy ilyen szerencsétlen módon átállt a materializmus talajára, csupán azt a tételt akarta igazolni, hogy nincsenek „erkölcsi erők, amelyek kormányozzák a világot..."*** Ez a tétel gyermetegen naiv indokolása ellenére is helyes: olyan erők, amilyenekről Lunacsar-

---

* S általában, ezzel a kérdéssel igen ritkán foglalkoztak. Mi a közös vonás azon természeti törvény között, amely szerint a fényerő fordított arányban van a távolság négyzetével, és Lunacsarszkij társadalompolitikai eszménye között? Aligha akad sok gondolkodó, aki vállalkozna e kérdés megoldására. Volt egy, aki valószínűleg könnyűszerrel megoldotta volna, de az már meghalt. Néhai dr. Korobovra gondolok, a hetvenes évek végének és a nyolcvanas évek elejének egyik „valláskeresőjére". Dr. Korobov kiadott egy művet „Allazbuka, ili Tetragrammaton" címmel. Ebben a művében többek között azt a mélyreható kérdést próbálta megoldani, hogy hány atomot tartalmaz az isteni igazságosság. S ha emlékezetem nem csal, Korobov számításai és mértani konstrukciói alapján kiderült, hogy az isteni igazságosság 280 000 atomot tartalmaz. Úgy vélem, Lunacsarszkij könnyen megegyezésre jutott volna dr. Korobovval, még ha esetleg az is a látszat, hogy ellentétes szempontból vizsgálják ezt a tárgyat.

** E gyűjtemény tartalmából ítélve úgy vélem, hogy címébe jelentős elírás csúszott be. Helyesen nyilván így kellene olvasni: „Tanulmányok a *machizmus* filozófiája köréből". De nem az én feladatom kijavítani azon kiadványok sajtóhibáit, amelyekre hivatkozom. Nem vagyok korrektor.

*** „Vallás és szocializmus". 46. old.

szkij beszél, csakugyan nincsenek. Csak az a kár, hogy az ő megfogalmazásában még ez az önmagában véve helyes tétel is egészen sajátos mellékízt kap. Harold Heffdingnek[16] a vallásról írt „nagyszerű" könyvére hivatkozva Lunacsarszkij igyekszik bennünket vallásos hangulatba hozni:

„A tudomány eljuttat bennünket az energia megmaradásának törvényéhez, de ez az energia, amellett hogy mennyiségileg egyenlő marad önmagával, különbözhet az ember számára való értéke tekintetében. Egy ember halála, teszem azt Lassalle és Marx, Raffaello, Georg Büchner halála, semmit sem változtat az energetikai egyenleteken, de keserűséget, veszteséget jelent az érzelmek világában, az értékek világában. A haladás mindenekelőtt a kulturális értékek mennyiségi és színvonalbeli növekedése. Vajon a haladás a természet immanens törvénye-e? Amikor erre a kérdésre »igen«-nel válaszolunk, tiszta metafizikusoknak bizonyulunk, mert olyasmit állítunk, amit nem biztosít számunkra a tudomány."*

Ezek az elgondolások ajtót nyitnak a vallásnak, amelyet Heffding definíciója szerint az értékek sorsával való törődésnek tekintenek. De ahhoz, hogy az így felfogott vallás valamiféle vigaszt nyújthasson nekünk olyan keserűségeinkben, amilyenekre Lunacsarszkij utal, el kell ismernünk, hogy léteznek a természet felett álló „erkölcsi erők", amelyeknek törvényei kifejezésre jutnak energetikai egyenleteinkben: másként az „értékek sorsával" való törődésünk a vallás értelmében semmire a világon nem vezet. Csakhogy Lunacsarszkij nem ismeri el az olyan „erkölcsi erőket, amelyek kormányozzák a világot". Ezért nem marad hátra számára egyéb, mint hogy ellentétbe kerüljön önönmagával. S ezt bámulatos sikerrel meg is teszi.

Könyvében Lunacsarszkij, mint az imént láttuk, tiszta metafizikusnak nyilvánítja azt az embert, aki „igen"-nel válaszol arra a kérdésre: vajon a haladás a természet immanens törvénye-e, a fent említett „Ateizmus" című cikkben viszont kategorikusan kijelenti:

---

* Id. mű, 46—47. old.

„A materialista evolúció és a szellemiség fejlődése egybeesik. Ez az a nagy igazság, amelyet a filozófiában a proletariátus feltárt és megérzett."*

Lunacsarszkij ugyanezt az igazságot, ha nem is ennyire „ékesen", megismétli könyvében is, amely általában erősen sántít logikai tekintetben. Ezért tévedne az olvasó, ha úgy vélné, hogy az általam említett ellentmondás csupán aközött áll fenn, amit Lunacsarszkij könyvében mond és amit ugyanő a cikkében mond. Nem, könyve önmagának is ellentmond. Felhozok erre egy példát.

Lunacsarszkij megjegyzi, hogy a tudomány sohasem nyújt bizonyosságot, hanem mindig csupán valószínűséget, jóllehet ez gyakorlatilag sokszor egyenlő a bizonyossággal, és ezt a megjegyzését még jobban aláhúzza a következő megállapítással: „Az, ami általában a tudomány körébe tartozik, még sokkal nagyobb mértékben tartozik az olyan bonyolult tudományos prognózisok körébe, amelyek a világ, a föld, az emberiség sorsára vonatkoznak."** De alighogy teljes egészében felmértük ennek a megállapításnak a jelentőségét, és alighogy elgondoltuk magunkban: ennélfogva „még sokkal nagyobb mértékben" bizonytalanságban kell lennünk például a tudományos szocializmus jövőjét illetően, Lunacsarszkij máris siet megnyugtatni bennünket: „A szocializmus mint jövő — mondja — a tőkés társadalom tendenciáinak marxi elemzése folytán olyan valószínűséggel bír, amely a hitelességgel határos."*** Ismét hiszünk prófétánknak és megkönnyebbülten fellélegezve ezt gondoljuk: „Ez esetben nem kell féltenünk annak az »értéknek« a sorsát, melyet szocializmusnak nevezünk, s nincs szükségünk arra, hogy a valláshoz appelláljunk: a szocializmusért kezeskedik a tudomány." De ha végleg belenyugodnánk ebbe a következtetésbe, prófétára sem volna szükségünk. Ezért a próféta ismét rémítget bennünket. Azt mondja, hogy a tudomány inkább ellenünk van „abban az általánosabb kérdés-

---

* „Ocserki po filoszofii markszizma" [„Tanulmányok a marxizmus filozófiája köréből"]. Szentpétervár 1908. 148. old. Lunacsarszkij kiemelése.

** „Vallás és szocializmus". 47. old.

*** Id. mű, 48. old.

ben, hogy győz-e az élet, a szerves anyag, az értelem — öntételezésében az értelmetlen anyaggal, a természettel szemben (mintha a szerves anyag nem a természet része volna! — *G. P.)*, mely Kronoszhoz[17] hasonlóan kész kiirtani saját gyermekeit".* Megint csak remegve kiáltjuk: Lunacsarszkij úr, adjon nekünk vallást, amely törődik „értékeink" sorsával! De amikor vallást ad nekünk, szíveskedjék megmagyarázni, hogy miben is nyilvánul meg ez a törődése. Magától értetődik, hogy prófétánk erre is megtalálja a választ. Ékesszóló tirádát zeng el, s kötelességemnek érzem, hogy ezt teljes egészében közöljem a hitetlenek épülésére:

„A megismerésnek és az azon alapuló technikának nincsenek határai. Gondoljunk a molluszka — ősünk — lelki életére — és a drót nélküli táviróra! Ámde az is lehetséges, hogy a rohamos haladás során a nem olyan távoli utód lelki élete ugyanannyira túlszárnyalja majd a miénket, amennyire Faraday[18], Marconi[19] értelmi ereje túlszárnyalja a protozoa idegsejtjének erejét (íme, a Nietzsche[20] által megjövendölt felsőbbrendű emberek! — *G. P.)*. Nincs határa a gondolat erejének, vagyis az agy- és idegrendszer célszerű önmegszervezésének, s ezzel együtt a technika haladásának. Csak azt mondhatjuk, hogy harc vár reánk. Ez a harc éppen a szocializmus társadalmi elveinek győzelme után kezdődik majd, soha nem látott új lendülettel. A szocializmus az emberiség szervezett harca a természet ellen, azért, hogy a természetet teljesen alávesse az értelemnek: a győzelem reményében, a törekvésben, az erőfeszítésben új vallás jön létre. Pál apostollal együtt mondhatjuk: »reménységben tartattunk meg«. Az új vallás nem vezethet passzivitáshoz, mint ahogy ezt lényegében minden olyan vallás teszi, amely feltétlen biztosítékokat ad arra, hogy a jó diadalt arat, — az új vallás teljes egészében belemerül a cselekvésbe. »Az ember nem a szemlélődésre született — mondja Arisztotelész —, hanem a cselekvésre«, és az ellágyuló szemlélődés elvét most kiűzzük a vallásból és a fáradhatatlan aktivitás elvével helyettesítjük. Az új vallás, az emberiség vallása, a munka vallása, nem ad biztosítékokat. De feltételezem, hogy isten nélkül is, biztosíték

* Ugyanott.

— ugyanennek az istennek az álarca — nélkül is megmarad *vallásnak.*"*

A technika haladásának tehát nincs határa. Ezért „csak azt mondhatjuk, hogy harc vár reánk". Ez feltétlenül helyes. De *minthogy „csak"* azt mondhatjuk, hogy harc vár reánk, *ezért* azt mondjuk, hogy kell egy új vallás, és lesz is egy új vallás. Logikus! Továbbá. A vallás az „értékek" sorsáról való törődés. Ennek a törődésnek csak abban az esetben van értelme, ha valamiféle garanciákat nyújt nekünk. Ezért Lunacsarszkijjal arra a következtetésre jutunk, hogy olyan vallásra van szükségünk, amely semmiféle biztosítékokat nem nyújt, vagyis amelynek semmi értelme sincs. Ez megint csak rendkívül logikus!

De ez még nem minden. Azt gondolják, hogy Lunacsarszkij vallása csakugyan isten nélküli vallás marad? Tévednek. Már rámutattam arra, hogy ebben a vallásban van egy feltartóztathatatlan törekvés arra, hogy szüljön legalább egy istent („a szamár meg az ökör szomszédságában"), és legalább egy istennőt. Ha némileg kételkednének szavaimban, büntetésül szíveskedjenek meghallgatni magát a prófétát.

„De csakugyan nincs már nálunk isten? — kérdi Lunacsarszkij. — Hiszen isten fogalmában van valami örök szépség. Hiszen ebben az alakban (amikor ez az eszme alakban fejeződik ki) minden, ami emberi, a legmagasabb potenciára van emelve, s ebből fakad szépsége."** Ezután a szépséget szerető próféta hosszasan és nem éppen szellemesen vitázik Dietzgennel, majd újra elmondja: „S maradok isten nélkül, mivel isten nincs sem a világban, sem a világon kívül." Itt megint úgy látszik, mintha a próféta, bár nem sajnálkozás nélkül, de végleg rászánta volna magát arra, hogy kiagyalja azt az „isten nélküli vallást", amelyet ígért nekünk. De ez megint csak látszat. Lunacsarszkij újra gondolkodóba esik. „És mégis" — jegyzi meg, mégpedig olyan hangon, amelyből világosan megérthetjük, hogy az ő vallásában, határozott ígérete ellenére, lesz isten. Megemlítve és mellékesen

---

* Ugyanott, 48—49. old.

** „Tanulmányok a marxizmus filozófiája köréből". 157. old.

ledorongolva Sorel[21] „fortelmes tanítását" az általános sztrájkról mint szociális mítoszról, a próféta így folytatja: „De a szociális mítosz elmélete a lehető legnagyobb mértékben alkalmazható az új (proletár, és nem arisztobergyajevi) vallási tudat területén. Isten mint Mindenttudás, Tökéletes Boldogság, Mindenhatóság, Mindent Magában Foglalás, Örök Élet — valóban minden, ami emberi, a legmagasabb potencián. De akkor mondjuk is meg kereken: isten — ez az emberiesség a legmagasabb potencián. De hiszen emberiesség a legmagasabb potencián nem létezik? Szent igaz. De a valóságban létezik és potenciát rejt magában. Tehát az emberiesség potenciáit, a mi potenciáinkat fogjuk isteníteni és dicsfénnyel övezni, hogy jobban szeressük őket."*

Végül, kiagyalva egy istent, a próféta, comme de raison[22], imádságos hangulatba esik és azon nyomban, séance tenante, elmond egy imát. »Jöjjön el isten országa« — kiált fel. — Regnat gloria[23], az ember apoteózisa, az értelmes lény győzelme az értelmetlenségében gyönyörű testvérén, a természeten. »Legyen meg az Ő akarata«. Az Ő tulajdonosi akarata határtól határig, vagyis határtalanul. — »Szenteltessék meg az Ő neve«. A világok trónusára ráül Valaki, aki arcra hasonló az emberhez, és a jól elrendezett világ az eleven és holt elemek szájából, szépségének hangján felkiált: »Szent, szent, szent, ég és föld telve a Te dicsőségeddel«."**

Lunacsarszkij az ima után remekül érzi magát. „S az emberisten körültekint és elmosolyodik — jövendöli —, mert minden tökéletesen rendben van."*** Lehet, hogy valóban így is lesz. S ez nagyon örvendetes. Csak az a baj, hogy a mi prófétánk érveléseiben koránt sincs minden „tökéletesen rendben"; amint láttuk, ezek az érvelések mindkét lábukra sántítanak. A Lunacsarszkij által kiagyalt vallásnak csak egyetlen — igaz, hogy igen nagy — „értéke" van: a komoly olvasóban igen derűs hangulatot kelthet. S minél komolyabb az olvasó, annál jobban fog derülni prófétánk könyvének és cikkének olvasásakor.

---

* Ugyanott, 159. old.
** Ugyanott.
*** Ugyanott.

Mindamellett az ezekben a komikus művekben megalapított (hm!) vallásra fel kell figyelnünk — mint a közhangulat kifejezésére. Nem ok nélkül mondotta Marx, hogy a vallási kérdéseknek manapság társadalmi jelentőségük van, és hogy már csak a teológus gondolhatja azt, hogy a vallásról mint olyanról van szó. Lunacsarszkij, vallását megkonstruálva, egyszerűen alkalmazkodott a nálunk most uralkodó közhangulathoz. Manapság nálunk számos társadalmi okból kifolyólag nagy a kereslet „vallásban".* Ahol pedig kereslet van, kínálat is jelentkezik. Lunacsarszkij általában igen nagy figyelemmel kíséri a keresletet. Amikor kereslet volt szindikalizmusban-[4], sietett irodalmunkban A. Labriolával[25], az ismert olasz szindikalistával karöltve sétálgatni, akit ez alkalommal marxistának tüntetett fel. Amikor kereslet jelentkezett vallásban, az „ötödik vallás" prófétájának a szerepében lépett fel. Ha azt tapasztalná, hogy az olvasóközönség negatív álláspontot foglal el a vallással szemben, tüstént eszébe jutna, hogy az ő vallása az eredeti terv szerint isten nélküli vallás volt, és kellő időben rájönne, hogy az isten nélküli vallás valójában egyáltalán nem vallás, hanem egyszerű játék a szavakkal. Őszintén, egész őszintén meg kell mondanom: Lunacsarszkij olyan, mint egy kacér asszony — mindenáron tetszeni akar. Sajnos, ilyen emberek mindig voltak. De miért hiszi azt, hogy éppen az „ötödik vallás" prófétájának a szerepében fog tetszeni? Melyik az a társadalmi ok, amely sikerrel kecsegteti ebben a szerepben? Röviden: miért van nálunk most kereslet vallásban?

Lunacsarszkij szavaival válaszolok: „az emberben elevenen él a bánat", úgy értem, a *mai* orosz emberben. „Elevenen" és igen erősen. Ez azokban a nagy jelentőségű eseményekben leli magyarázatát, amelyeket Oroszország az utóbbi évek során átélt. Ezeknek az eseményeknek hatása alatt sok-sok „intellektuelnek" szertefoszlott az a hite, hogy hamarosan megvalósulhat egy többékevésbé haladó társadalmi eszmény. Azt pedig már tudjuk, hogy

---

* Megjegyzés a „Védelemtől támadásig" c. gyűjteményből. — Itt megismétlődik — de fokozott mértékben — az, amit a nyolcvanas évek reakciója idején átéltünk.

ha az emberek nem hisznek többé valamely társadalmi eszmény megvalósulásában, akkor a saját drágalátos énjükkel való „törődés" lép előtérbe. Az ilyen „törődés" körébe tartozik az azzal való „törődés", hogy mi lesz énünkkel akkor, amikor „földi porhüvelye" meghal. Erre a kérdésre a tudomány a maga, amint Lunacsarszkij mondja, energetikai egyenleteivel elég vigasztalan választ ad: az egyéni nemléttel fenyeget. Ezért azok a derék urak, akik drágalátos énjükkel törődnek, nem adják fel egyszerűen a tudomány álláspontját — manapság ez jó társaságban nem illik —, hanem kettős könyvelést vezetnek. Ezt mondják: „Más a tudás, és megint más a hit, más a tudomány, s más a vallás. A tudomány nem kezeskedik egyéni halhatatlanságomért, a vallás viszont kezeskedik érte. Éljen a vallás!" Így gondolkozik például Merezskovszkij[26], akinek valláskereséseit következő tanulmányomban fogom megvizsgálni. Merezskovszkij „vallását" a legintranzigensebb individualizmus hatja át. Lunacsarszkij, s ez becsületére legyen mondva, mentes az ilyen túlzott individualizmustól. Igaz, anélkül hogy észrevenné, gyakran éppen ennek az individualizmusnak a hangnemét üti meg. Példaként felhozom azt az — elméletileg roppant különös — elgondolását, hogy „semmi közös vonást nem látunk a fizikai világ törvényei és a mi igazságaink meg eszményeink között". Ennek az elméleti szempontból képtelen elgondolásnak csupán annyiban van értelme, amennyiben annak a kettősségnek a kifejezésére szolgál, amely mindig jellemzi az olyan embert, aki elvesztette hitét a társadalmi eszményben és teljesen elmerül a saját drágalátos személyével való foglalkozásban. De Lunacsarszkij, amikor ilyen hangnemben beszél, engedményt tesz az uralkodó hangulatnak. E nélkül az engedmény nélkül nem is tudott volna alkalmazkodni hozzá. De miután ilyen engedményt tett, nyomban értésére adja az olvasónak, hogy ő, Lunacsarszkij, „igazi szocialistaként" mélyen behatolt az egyes ember és a faj viszonyának lényegébe, számára a realitás — a faj, az emberiség, az egyes ember pedig csupán e lényeg egyedi kifejezése.* Erre a gondolatra alapítja „vallását" és a szeretet hirde-

* „Vallás és szocializmus". 45. old.

tését. „Az individuum meghal — mondja. — De éppen erre a tényre adja meg a választ a harc során kialakított másik alkalmazkodás: a szaporodás, amely a szeretettel kapcsolatos. Ez az élő szervezetet túljuttatja a szűk egyéni lét korlátain, ez kifejezésre jut eleinte egyénfölötti ösztönök meglétében, majd pedig a faji öntudatban, a faj iránti szeretetben."* Ugyanez a célja — mármint hogy harcoljon a csüggeteg individualizmus szélsőségei ellen — arra készteti, hogy behatóan kitérjen az együttműködésre mint az egyénfölötti élet alapjára: „A társadalom együttműködést jelent, olyan egészet, amely kiterjed az egyénekre meg a csoportokra, s a megismerés és a technika területén olyan távlatokat nyit meg, amelyek teljesen elérhetetlenek az egyes individuum számára . . . A szocializmus a világ fejlődésének olyan irányában halad, amely harc és kiválasztás útján egyre bonyolultabb és hatalmasabb felsőbb egységeket hoz létre."** Lunacsarszkij valamennyi „ékes" jóslatának célja a bánatba belebetegedett „intellektuel" erkölcsi fekélyeinek gyógyítása. S ez jellemzi vallás-keresését. Prófétánk szívesen beszél a proletariátusról, a proletár szempontról, a proletár harcról stb. De a proletariátussal mint olyannal, a proletariátussal für sich, az öntudatra ébredt munkásosztállyal Lunacsarszkijnak semmiféle „közössége" nincs. Tipikus orosz „intellektuel" ő, méghozzá a legérzékenyebbek, a legfelszínesebbek, s éppen ezért a legkevésbé állhatatosak közül való. Az a tény, hogy mint intellektuális típus ilyen sajátságokkal rendelkezik, megmagyarázza összes metamorfózisait, amelyeket ő naiv módon előrehaladásnak tekint. Hogy eszébe jutott a szocializmust vallási köntösbe bujtatni, s ráadásul mulatságos akatisztoszt[27] szerzett az emberiség-istenhez, annak egyetlen oka az, hogy az elcsüggedt orosz „intelligencia" felkapta a vallást. Kirejevszkij[28] egyszer ezt a kifejezést használta: a mai csüggedés lélekmelegítője. Ezen a kifejezésen sokat nevettek. De nevetséges jelnségek nevetséges elnevezéseket érdemelnek. Amikor elolvastam a „Vallás és szocializmus" című könyvet, ezt gondoltam magamban:

---

* „Tanulmányok a marxizmus filozófiája köréből". 151. old.

** Ugyanott, 151—152. old.

Lunacsarszkij a mai csüggedés lélekmelegítőjét varrja. S mindmáig az a véleményem, hogy ez az első benyomásom helyes volt.

Most vegyük szemügyre ugyanennek a dolognak egy másik oldalát. Ez éppen úgy, mint az imént tárgyalt oldala, roppant tanulságos.

Lunacsarszkij „Ateizmus" című cikke befejezésében ezt írja: „Le fogjuk vetni a szürke materializmus ócska köpenyét. Ha materialistáink frissek és aktívak,... akkor materializmusuk *ellenére,* nem pedig annak folytán azok. Így volt ez igazi mestereikkel, az enciklopedistákkal. De a materializmus a romboló polgári úton a régi rezsim ártalmas miszticizmusának éles antitézise volt. A proletariátusnak harmonikus szintézisre van szüksége, amely mindkét ellentétet felszínre hozza, ezeket önmagában átváltoztatja és megszünteti. Ezt a szintézist mi mindannyian erőnkhöz képest keressük. Lehet, hogy olykor tévútra jutunk, de örömmel és serényen keresünk; az érdemes veterán káplárok haragos szitkozódásaival nem törődünk:

Bizony, tinálatok különbek
Teremtek. Volt az én időmnek
Sok jó, vitéz fia,

dörmögik a káplárok. »Apóka, azok meghaltak, nekünk pedig a magunk eszéből kell élnünk.« A káplárok vezényelnek:

Tarts lé-pést! tarts lé-pést!
Egy, kettő, egy!

»Apóka, minek ismételni mindig a rég ismert dolgokat? Ideje, hogy elkezdjünk legalább szótagolva olvasni.«"*

Ezt elevenen és vidáman, de sajnos, nem okosan mondja. Allegro, ma non allegro con spirito.[29] Nem ésszel, azon igen egyszerű oknál fogva, hogy Lunacsarszkij itt elárulja, mennyire nem érti meg, milyen szerepet tölt be az orosz szocialista irodalomban. Átengedi magát képzelete csapongásainak az előrehaladás ürügyén és a marxizmus alapeszméinek további fejlesztése nevében. Már

* Ugyanott, 160—161. old.

megmutattam, hogy a valláshoz való állásfoglalása szöges ellentéte Marx és Engels állásfoglalásának. Most ehhez hozzáfűzöm azt, hogy Lunacsarszkij, amikor a szocializmus számára vallásos köntöst szab, rákként hátrafelé megy, a vallás kérdésében visszatér ahhoz a felfogáshoz, amelyet az utópista szocialisták óriási többsége vallott. Vegyük akár Franciaországot. Saint-Simon és követői ott „új kereszténységet" hirdetnek. Cabet az *„igazi* kereszténységet" agyalja ki. Fourier[30] a modern kor emberének vallástalanságá („esprit irreligieux des modernes") ellen mennydörög.* Louis Blanc[31] szilárdan a deizmus álláspontján áll. Pierre Leroux felháborodik az olyan embereken, akik azt gondolják, hogy a vallás ideje már végleg lejárt, s patetikusan felkiált: „Én — *hivő vagyok.* Hiába születtem a szkepticizmus korában; természetemnél fogva oly mértékben hivő voltam, hogy olyan korban, amikor az emberiség hite latens állapotban volt, amikor úgy látszott, hogy az emberiség nem hisz semmiben, az emberiség hitét magamévá tettem (legalábbis ez a meggyőződésem); és vissza akarom adni az emberiségnek ezt a hitet." Ugyancsak Leroux büszkén kijelenti, nem azért jött a világra, hogy irodalmi tehetségéről bizonyságot tegyen, hanem azért, „hogy megtalálja a leghasznosabb igazságot — a vallásos igazságot (mais pour trouver la vérité la plus utile — la vérité religieuse)".** Ebből látjuk, hogy orosz prófétánknak igen sok előfutárja volt Franciaországban. Vagy nézzük Németországot. Ki ne tudná, mennyire szeretett kacérkodni a vallással Wilhelm Weitling[32]? Ki ne emlékezne közülünk, marxisták közül, Marxnak Hermann Kriegével[33], az „új vallás" New Yorkba költözött prófétájával folytatott

---

* Fourier-nak egyik, halála után kinyomtatott kéziratában ezt olvashatjuk: „Tous les travers de l'esprit humain se rattachent à une cause primordiale: c'est l'irreligion, le défaut de concordance avec Dieu, l'etude deses attributions et révélations. — Az emberi szellem összes hibái egy eredeti okra vezethetők vissza: a vallástalanságra, az istennel való harmónia hiányára, isten sajátságai és megnyilvánulásai tanulmányozásának hiányára." Idézve *H. Bourgin* „Fourier" című munkájában. Párizs 1905. 272. old.

** Lásd „Oeuvres" de *Pierre Leroux* (1825—1850). I. köt. Párizs 1850. Előszó, XI. old. Lásd még a szöveg 4, 15, 41. és 44. oldalát.

polémiájára? Kinek nem maradt volna meg emlékezetében Engels humoros jellemzése Albrecht[34] prófétáról (aki a negyvenes évek elején működött) és a holsteini Georg Kuhlmann[35] prófétáról, aki 1845-ben Genfben német nyelven „*Új világ, vagy Isten országa a földön. Angyali üdvözlet*" címmel könyvet adott ki. Látják, mennyi próféta! Mi, oroszok, nagyon elmaradtunk ebben a tekintetben Németországtól, és ha most némileg javul nálunk a helyzet, azt csupán Lunacsarszkijnak és elvbarátainak köszönhetjük. Ámde ebben a történelmi tájékoztatásban számomra — mint olyan ember számára, aki nagyon is hajlamos viselni azt, amit Lunacsarszkij a szürke materializmus ócska köpenyének nevez — az a tény a legérdekesebb, hogy Németországban egyes utópista szocialisták ugyanolyan megvető fölénnyel tudták kezelni a materializmust, mint Lunacsarszkij, az orosz empiriomonista, az „ötödik vallás" prófétája. Ez utóbbitól már hallottuk, hogy „ha materialistáink frissek és aktívak, akkor materializmusuk *ellenére*, nem pedig annak folytán azok". Most hallgassák meg, mit hirdetett a világnak Karl Grün[36], az utópista, a Krisztus születése utáni 1845. esztendőben: „Az a materialista, aki szocialistává lesz, szörnyen következetlen; szerencsére az ember mindig jobb a rendszerénél" („Ein Materialist, der Sozialist wird, begeht eine furchtbare Inkonsequenz; glücklicherweise ist der Mensch immer mehr werth, als sein System").* Elkésett, szörnyen elkésett, ó jámbor Anatolij, megvető ítéleteivel, emelkedett jóslataival és „harmonikus szintézisével"!

---

* *Karl Grün:* „Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien". Darmstadt 1845. 393. old. Ez ugyanaz a Karl Grün, aki Marxnak Proudhonról írt következő soraiban szerepel: „Hosszú, gyakran éjszakákon át elhúzódó vitákban nagy kárára megfertőztem őt hegelizmussal. Amit én megkezdtem, azt Párizsból való kiutasításom után *Karl Grün* úr folytatta. Neki, mint a német filozófia tanítójának velem szemben még az az előnye is megvolt, hogy ő maga sem értett belőle semmit." (lásd „K. Marx Proudhonról", „A filozófia nyomorúsága" című könyv mellékletében, V. I. Zaszulicsnak az én szerkesztésemben megjelent fordítása. Szentpétervár 1906. XIX. old.) [*Marx:* A filozófia nyomora. Szikra 1952. 19. old.] Amint látjuk, Grün méltó előfutárja volt Lunacsarszkijnak.

De mégis roppant hálás vagyok önnek, szent atyám, hogy bár isten nélküli vallást ígért nekünk, nem tudta megállni és kiagyalta az emberiség-„istent", s megfelelő akatisztoszt szerzett dicséretére. Ezzel igazolta — persze anélkül, hogy ezt a legcsekélyebb mértékben is óhajtotta volna — azt a gondolatomat, hogy a vallásra jellemző képzeteknek mindig animisztikus jellegük van. Az ön vallása nem több, mint divatos játék. De benne is megvan az a logika, amely általában minden vallásnak sajátja: az ilyen játékot űző emberek önkéntelenül az animisták nyelvén szólalnak meg, akkor is, ha nincsenek animisztikus hiedelmeik. A vallás logikája kötelez!

c) M. Gorkij „Gyónás"-a mint egy „új vallás" hirdetése

Gorkij kiváló művész. De gyakran még zseniális művészek is teljesen gyámoltalanok az elmélet terén. Példákért nem kell messzire mennünk: Gogol, Dosztojevszkij, Tolsztoj, a művészi alkotás e gigászai gyermeki gyöngeségről tesznek tanúságot valahányszor elvont kérdésekhez nyúlnak. Belinszkij azt mondta, hogy a művészeknél az értelem belevész a tehetségbe. Nem sok kivétel akad ezen általános szabály alól. Gorkij semmi esetre sem tartozik a kivételek közé. Az értelem nála is beleveszett a tehetségbe. Ezért nem sikerültek azok a művei, amelyekben erős a publicisztikai elem, például az amerikai életről készült karcolatok és „Anya" című regénye. Nagyon rossz szolgálatot tesznek neki azok, akik arra serkentik, hogy a gondolkodó és a prédikátor szerepében lépjen fel: nem alkalmas ilyen szerepekre. Ennek újabb bizonyítéka a „Gyónás"-a.

Akadnak e műben csodálatos részek, amelyeket az ember és a természet egységének költői tudata diktált. Ezekből a sorokból erősen kicsendülnek a goethei motívumok. De a csodálatos részletek mit sem változtatnak azon, hogy a „Gyónás" című kisregény végeredményben igen sikerületlen mű. Gorkij, aki az „Anyá"-ban a szocializmus hirdetőjének szerepét vállalta magára, ebben a regényben Lunacsarszkij „ötödik vallása" hirdetője-

ként lép fel. S ez a körülmény mindent elront: ez az oka annak, hogy a „Gyónás" aránytalanul hosszúra nyúlik, mesterkélt és helyenként egyenesen unalmas. Hősei — Matvej novícius, aki a történetet elmondja, Jona, a zarándok, Mihajlo, üzemi tanító, — igen ostoba dolgokat fecsegnek össze. Ezt nem lehetne felróni Gorkijnak, ha alakjaival úgy állna szemben, mint művész, csakhogy úgy áll szemben velük mint hitszónok, és saját gondolatainak a kifejezésére használja fel őket. Ezért az olvasó kénytelen Gorkij rovására írni azt, amit hősei mondanak. Minthogy pedig hetethavat összehordanak, beszédeik bosszantó érzést keltenek, mert annak a Krilov-mesének a tanulságára emlékeztetnek, amelyben arról van szó, hogy

A nagyfogú csuka, ím, azt vette fejébe,
Hogy macska módra egerészni megy . . .

De nincs szándékomban itt elemezni a „Gyónás"-t. Amikor erről a műről beszélek, Gorkijjal nem mint művésszel, hanem mint hitszónokkal foglalkozom. Ugyanazt hirdeti, amit Lunacsarszkij. De kevesebbet tud nála (ezzel nem azt akarom mondani, hogy Lunacsarszkij sokat tud); naivabb nála (ezzel nem azt akarom mondani, hogy Lunacsarszkij ment a naivitástól); kevésbé ismeri a modern szocialista elméletet (ez egyáltalán nem jelenti azt, hogy Lunacsarszkij jól ismeri). Ezért Gorkijnál még kevesebb sikerrel jár az a kísérlet, hogy a szocializmust a vallásosság köntösébe burkolja. Pjotr Jagih géplakatos az elbeszélésben, unokaöccséhez, Mihajlóhoz fordulva, megjegyzi:

„— Te, Miska, összekotortál magadnak egy csomó egyházias gondolatot, idegen kertből loptad, mint az uborkát, s most megzavarod vele az embereket!"*

Magától értetődik, hogy még tréfából sem ismétlem meg itt a „lopás" szót. Kétségtelen, hogy nem volna helyénvaló. De be kell vallanom, hogy Gorkij vallási gondolatai éppen olyan be-

* *M. Gorkij:* „Iszpovegy" [„Gyónás"]. 163. old. [184. old.][87] (A berlini kiadásra hivatkozom,)

nyomást keltenek, mint idegen veteményeskertből való uborkák, amelyek egyáltalán nem abból a talajból nőttek ki, amelyen a modern szocializmus eszméi nőnek és érlelődnek. Gorkij vallásfilozófiát akar nyújtani, valójában azonban... csupán arról nyújt képet, hogy milyen rosszul ismeri ezt a filozófiát.

A művében szereplő istenkeresők közül a legszakavatottabb, Mihajlo, így oktatja Matvejt: „A rabszolgáknak sohasem volt istenük, ők az emberi törvényt istenítették, amelyet kívülről kényszerítettek rájuk, és sohasem is lesz istenük a rabszolgáknak, mert isten annak az édes tudatnak a lángjában születik, hogy mindnyájan testvérek vagyunk!"* Ez nem felel meg a tényeknek. Amint már az első tanulmányomból kitűnik, isten egyáltalán nem annak az édes tudatnak a lángjában születik, hogy mindnyájan testvérek vagyunk. Akkor születik, amikor egy bizonyos, vérrokonságon alapuló csoport arra a fokra lép, melyen azt képzeli, hogy szoros kapcsolatban van egy bizonyos szellemmel. Lassanként e csoport tagjai e szellemet kezdik tisztelni és szeretni, vagyis kezdik átvinni rá azokat az érzéseket, amelyeket a létért való közös küzdelem kelt fel és erősít meg bennük. Most már bizonyossággal állíthatjuk, hogy ezek az érzések sokkal korábban jönnek létre, mint ahogy az istenek megszületnek. Éppen ezért nyilvánvalóan hibát követnek el azok, akik Gorkijhoz hasonlóan *vallásosnak* mondanak minden *társadalmi* érzést. Ami pedig a rabszolgákat illeti, az ő isteneik azoknak a törzseknek az istenei voltak, amelyekhez tartoztak, kivéve ha a rabszolgák uraik vallását vették át. Mindenekelőtt ezt kívánom válaszolni Gorkijnak (akinek Mihajlo a szócsöve) miután megtisztítottam mondatát attól a kenetteljességtől, amelyben annyira bővelkedik. De közelebbről szemügyre véve a kenetteljességtől megtisztított mondatot, úgy látom, hogy azt, az ismert kifejezés szerint, „spirituális értelemben kell felfogni". Mihajlo istene nem egy azon számos isten közül, akiket a vadak vagy a barbárok, vagy a civilizált népek imádtak, illetve imádnak. Ez a jövő istene, az az isten, akit Gorkij meggyőződése szerint az öntudatra ébredt proletariátus

* Ugyanott, 164. old. [186. old.]

az egész néppel együttműködve* fog „felépíteni"**. Ha ez így van, akkor magától értetődik, hogy ilyen istene sohasem volt, és „soha nem is lesz" nemcsak a rabszolgáknak, hanem senkinek sem azok közül, akik nem teszik magukévá a szent Anatolij által kiagyalt hitet. Ez színigazság. De akármilyen vastagon bemázolja is kenetteljes vallásossággal ezt a szent igazságot Gorkij, mégis sovány marad, mint a legsoványabb ama hét sovány tehén közül, amelyek az egyiptomi fáraó álmában hajdan megjelentek. Az égvilágon semmi újjal nem gazdagítja sem világnézetünket, sem a proletariátus gondolkodásmódjának megértését.

---

* „Az istenépítők — mondotta Gorkij az öreg Jonával (azonos Jegugyiillal) — a nép! A megszámlálhatatlan sokaságú nép! Ez a szent mártír, aki nagyobb mindazoknál, akiket az egyház fölmagasztosít. Ő maga az Isten, aki csodákat teremt. A nép halhatatlan, az ő szellemének hiszek, az ő erejét vallom, ő az élet egyetlen és kétségtelen eredete; ő az atyja minden elmúlt és jövendő isteneknek!" (140. old. [157. old.]) Lunacsarszkij, aki a „Gyónás"-hoz kommentárt írt (lásd a „Znanyije" XXIII. gyűjteményéről a „Litye raturnij raszpad" c. gyűjtemény 2. könyvében megjelent cikkét), attól tartva, hogy az olvasó Gorkijt „szociálforradalmársággal" gyanúsíthatja, siet az ilyen gyanúsítást elhárítani. Azt állítja: „Anélkül, hogy csatlakoznánk az eszerség zűrzavaros elképzeléseihez, arra az álláspontra kell helyezkednünk, hogy a proletariátusnak a néptömegekre gyakorolt befolyása nem üres szó, hanem elsőrendű fontosságú jelenség. Éppen ezt rajzolja meg Gorkij a »Gyónás«-ban. Fénysugár hatolt a sötétségbe. Ez a világosság szétárad a falvakban, ahol még erős a »sötétség hatalma«, szétárad minden város körül, minden üzem körül." („Lity. raszp." 92. old.) Most már értjük. Itt olyasmi alakul ki, mint a hírhedt „munkás-paraszt diktatúra" a vallási alkotásra alkalmazva. Lunacsarszkij egyenesen ki is mondja: „Ama politikai hegemónia mellett, ama forradalmi együttműködés mellett, amelynek programját nagy vonásokban felvázolta, lehetőségét pedig bebizonyította még az olyan, sokak szemében »szűklátókörű ortodox« is, amilyen Kautsky[38], párhuzamos jelenségként kétségkívül tapasztalható lesz a proletár ideológia befolyása a kispolgárságra." (Ugyanott, 91. old.) Ez aztán remek! Ezek után mindenki megérti, hogy az öreg Jona a „népről" szólva egyáltalán nem tér el Lunacsarszkijnak és elvbarátainak a taktikájától. Valószínűleg mindenki látja azt is, hogy a „Gyónás" című regény ennek a taktikának a hatása alatt íródott.[39]

** Mai istenkeresőinkre roppant jellemző ez a kifejezés: ők valóban „építik" istent, előre megfontolt szándékkal, ahogy az építész házat, fészert vagy vasúti pályaudvart épít.

Egyébként, várjunk csak! Amikor azt mondottam, hogy Mihajlo istene nem tartozik ama számos isten közé, akiket a törzsek meg a népek kulturális fejlődésük különböző szakaszaiban imádtak és imádnak, ismét (és higgyék el, ismét nem a saját hibámból) nem egészen pontosan tolmácsoltam Gorkij gondolatát. Regénye végén kiderül, hogy „az istenépítő nép" nem a többé-kevésbé távoli jövő népe, hanem a jelenlegi nép, amelyet a szűzanya ikonjával vallási extázisba vonuló zarándokok tömege képvisel. S a mai időknek ez a „népe" még csodát is tesz, amikor meggyógyítja a beteg leányt, s ezért Matvej, a novícius, így fohászkodik hozzá:

„— Te vagy az én istenem és az összes istenek teremtője, akiket keresésed fáradságos kínjai közt szellemed szépségeiből szőttél!" stb.*

Kiderül, hogy Mihajlónak nem volt igaza, amikor „mosolyogva" azt mondotta: „istent még nem teremtették meg". S ugyanígy nem volt igaza, amikor „makacsul" ezt hajtogatta:

„— Az az isten, akiről én beszélek, akkor létezett, amikor az emberek gondolatuk anyagából egyetértésben megalkották, hogy megvilágítsa a lét sötétségét; de amikor a nép rabszolgákra és urakra, részekre és darabokra szakadt, amikor gondolkodását és akaratát szétszaggatta — isten elpusztult, összeomlott!"**

Őszintén megmondom: semmiképpen sem jöttem volna rá, hogyan lehet eligazodni mindezekben az ellentmondásokban, ha nincs a kommentár. A kommentárban Lunacsarszkij megvilágítja azt, ami homályos marad magában a regényben.

„A kollektíva hatalma, a kollektív élet extázisának szépsége, a kollektíva csodatevő ereje — olvassuk a kommentárban —, ez az, amiben a szerző hisz, ez az, amire buzdít bennünket. De nem mondotta-e ő maga, hogy a nép most szétforgácsolt és elnyomott? Nem mondotta-e, hogy kollektivizmust csak egy újjászületett népben, az üzemben lehet keresni? — Igen, csak ott, csak egy osztálykollektíva gyülekezetében, egy általános proletár szerve-

---

* „Gyónás". 194. old. [220. old.]

** Ugyanott, 162. old. [183. old.]

zet lassú építése során mehet végbe valóban az emberek átalakítása emberiséggé, bár itt is csak előkészítő munka folyhat. Ez nem azt jelenti, hogy rohamokban, időszakonként nem lobbanhat fel kollektív hangulat, hogy olykor és esetlegesen az emberi tömegek nem egyesülhetnek egyakaratú egésszé. S éppen mint a jövendő szimbólumát, mint halvány — a jövendőhöz képest halvány, de a környezethez képest ragyogó — képet írja le Gorkij az ő csodáját."*

Ez nagyon szép. A beteg leány gyógyulásának csodája a jövendő szimbóluma. Csakhogy a következőről van szó. Ha azok az időszakok, amikor „fellobban a kollektív hangulat" és amikor az emberi tömegek „egyakaratú egésszé egyesülnek", a „csodatevő" isten születése pillanatainak tekintendők, akkor meg kell állapítanunk, hogy isten, aki Mihailo szavai szerint még csak most fog megszületni, számtalanszor megszületett a kulturális fejlődés legkülönbözőbb szakaszaiban. És nemcsak hogy megszületett, hanem meg is születik, valahányszor a mélységesen hivő tömeg vallásos menetekben részt vesz. Én sohasem jártam Lourdes-ban, de úgy vélem, ha akár rövidebb időre is odakerülnék, elérném, hogy tulajdon szememmel lássam a jövendőnek talán nem is egy „szimbólumát", egészen hasonlót ahhoz, amelyet Gorkij regényében leír. Ez pedig azt jelenti, hogy ebben a szimbólumban semmi szimbolikus nincsen. Mi több. Az „emberi tömegek" nemcsak vallási szertartások elvégzésekor „egyesülnek egyakaratú egésszé". Ilyen egésszé egyesülnek például harci táncokban is: Stanley[40] kitűnően leír egy ilyen táncot, amelyet Afrika belsejében látott. Sok jóakarat kellene ahhoz, hogy a kollektív élet effajta jelenségeiben a majdani vallási alkotás előképét fedezzük fel. Nem tudom, érzi-e ezt Gorkij. Valószínűleg nem érzi. De Lunacsarszkij tudatában van annak, hogy ez a dolog nincsen egészen rendben, s próbál rajta javítani. „Itt éppen a *közös* hangulat, a *közös* akarat megléte a fontos — hangoztatja kommentárjában. — Igaz, ezt a kollektívát mesterségesen hozták létre, s erejét a résztvevők elméjükben fetisizálják, de mégis létrejött,

* „Lityeraturnij raszpad". 2. könyv. 96—97. old.

és ereje érvényesül. Nem az a fontos, hogy egyszerűen a priori *tagadjuk*, hanem hogy megértsük és értékeljük."* Ez így van. Persze hogy nem az a fontos, hogy „egyszerűen" és „a priori" tagadjuk, hanem az, hogy értékeljük és megértsük. De vajon jól megérti és jól értékeli-e maga Lunacsarszkij azt, amit kommentárjában mond? Attól tartok, hogy — nem. Hogy az öntudatos proletariátus nagy történelmi feladatának megvalósítása során nemegyszer kifejezésre juttatja „közös hangulatát" és „közös akaratát", az minden további magyarázat nélkül világos. De semmiből a világon nem következik az, hogy ez a „közös hangulata" és ez a „közös akarata" vallásos jellegű lesz. Lunacsarszkijnak ez esetben csak azok fognak hinni, akiket kielégít az az „etimológiai bűvészmutatvány", amelyet a „religio" szónak a „kötelékkel" való azonosításával végeztek. De már láttuk, mi volt az álláspontja e bűvészmutatványt illetően a tudományos szocializmus egyik alapítójának, és ezért nem zavar meg bennünket Lunacsarszkij, amikor Marx nevében megismétli ezt a bűvészmutatványt. Továbbá helyes az, hogy a minket érdeklő esetben „a kollektíva erejét a résztvevők elméjükben fetisizálják", de éppen az a kérdés, mindig így lesz-e ez. Lunacsarszkij meg Gorkij azt szeretnék, ha ez mindig így lenne. Látva, hogy a régi fétisek részben máris túlhaladottakká váltak, részben azzá válnak, azt eszelték ki, hogy magát az emberiséget változtatják fétissé, s e célból az isteni jelleg bélyegét nyomták rá. Emellett azt képzelik, hogy az emberiség iránti szeretet vezérli őket. De ez — egyszerű, sőt mulatságos félreértés. Azzal kezdik, hogy istent fikciónak nyilvánítják, s azzal végzik, hogy az emberiséget istennek nyilvánítják. De hiszen az emberiség — nem fikció. Minek hát azt istennek nevezni? S miért lesz hízelgő az emberiségre nézve, ha azonosítják saját fikciói egyikével? Nem tudom mi a véleményük erről, de én Matvej novíciusnál és Jegugyiil zarándoknál többre tartom Engelst, aki ezt mondotta:

„Nincsen szükségünk arra, hogy először egy »Istennek« az absztrakcióját hívjuk segítségül és ennek tulajdonítsunk minden

* Ugyanott, 97. old.

szépet, nagyot, fennköltet, és igazán emberit; nekünk nincsen szükségünk ilyen kerülőútra, nincsen szükségünk arra, hogy az igazán emberire először ráüssük az »isteninek« a bélyegét, hogy nagysága és nagyszerűsége felől bizonyosak lehessünk."

Engels dicséri Goethét azért, hogy nem szívesen foglalkozik istennel, sőt feszélyezi ez a szó: „éppen ebben az emberségben, a művészetnek a vallás béklyóiból való kiszabadításában rejlik Goethe nagysága".* Milyen jó volna, ha a marxizmus tanulmányozása hozzásegítené Gorkijt ahhoz, hogy megértse Goethe nagyságát ebben a vonatkozásban!

De nekem egyelőre a Lunacsarszkij nagyságában hivő Gorkij baklövéseit kell elemeznem.

Íme a másik baklövése, amely nem kisebb az elsőnél. Jona zarándok — ugyanaz a Jegugyiil — ezt kiabálja („hangosan mondja, — mintha veszekedne"):

„Nem az emberi gyöngeség alkotta meg az istent, hanem az erők bősége, és nem rajtunk kívül él ő, hanem bennünk, testvéreim! És kiszedték belsőnkből, mert féltek a szellem kérdéseitől, és fölibénk helyezték, hogy csökkentsék kevélységünket, amely sohasem volt összhangban akaratunk korlátoltságával. Mondom: az erőt gyöngeséggé változtatták, s erőszakkal feltartóztatták növekedését! A tökéletesség formái túl hamar kialakulnak — kárunkra és keserűségünkre. Az emberek két táborra oszlanak, egyesek — örök istenépítők, mások végérvényesen rabjai annak a törekvésnek, hogy az előbbiek az egész föld felett uralkodhassanak. Megkaparintották ezt a hatalmat, s arra használják, hogy bebizonyítsák az emberen kívüli istennek a létét, azét az istenét, aki ellensége az embereknek, a föld bírája és parancsolója. Eltorzították Krisztus arcát, elvetették az ő parancsolatát, mert az élő Krisztus ellenük van, azellen, hogy az embernek hatalma legyen a felebarátja fölött!"**

Ez valóban meglepő történelemfilozófia! Eszerint az emberek

---

* „Ges. Schrift." I. köt. 487. old. [Lásd *Marx—Engels* Művei. 1. köt. 545—546. old.]

** „Gyónás". 139. old. [156. old.]

két törzsre oszlanak, az egyik törzs „örökösen" istenépítéssel foglalkozik, a másik „mindig" igyekszik alávetni hatalmának az örökös istenépítőket. A „törzseknek" e kölcsönös viszonya magyarázza meg állítólag az emberen kívül létező isten fogalmának eredetét. Ez megint csak nem felel meg a tényeknek. Az emberen kívül létező isten fogalmának eredete nem az embereknek „törzsekre" vagy osztályokra tagozódásának tulajdonítható, hanem a primitív animizmusnak. Ezért nem felel meg a valóságnak az sem, hogy istent az „erőfelesleg teremtette". Végül semmire sem alapozható az a vélemény, hogy „Krisztus tanítása azellen irányult, hogy az embernek hatalma legyen felebarátja fölött". Igaz, rendkívül nehéz megítélnünk, milyen volt ez a tanítás eredeti formájában, de éppen ezért óvatosan kell kezelnünk, és nem szabad saját törekvéseinket belevegyítenünk. Semmi esetre sem szabad megfeledkeznünk ezekről a szavakról: „az én országom nem e világból való".[41] Ami pedig az első keresztényeket illeti, alighanem a legkiválóbb közülük írta ezt: „Ti szolgák, szót fogadjatok mindenben a ti test szerint való uraitoknak!"[42] Miért kell eltorzítani a történelmi igazságot? Amikor ezeket hozom fel Gorkij ellen, emlékezetembe idézem a kommentárt (nagyon ügyes munka ez a kommentár! Mindig forgatnunk kell a „Gyónás" olvasásakor), és a következő szavakra bukkanok benne: „A »Gyónás« hőse nem szociáldemokrata, és nem munkás, hanem félparaszt. Ezt jól jegyezzük meg magunknak."* Ezek a szavak voltaképpen Matvej novíciusra vonatkoznak. De én olyan jól „megjegyeztem" őket, hogy hajlamos lennék őket Jona — Jegugyiil zsarándokra is vonatkoztatni, aki annyi badarságot hordott össze istenről, Krisztusról és az emberek két „örök" törzséről. Mit lehet tudni? Talán csupán csak azért beszél badarságokat, mert nem szociáldemokrata, nem munkás, hanem „fél" másvalami? De kétségemet maga Lunacsarszkij határozottan eloszlatja, amikor a „Gyónás" hőse és Jona találkozásával kapcsolatban kommentárjában ezt mondja (ismétlem: ne váljanak meg a kommentártól a „Gyónás" olvasásakor!): „Gorkij kisregényé-

* „Lityeraturnij raszpad". II., 90. old.

nek eszmei ereje és teljes újszerűsége éppen e nagyszerű képben rejlik: az elgyötört nép szószólója, keresője személyében megismerkedik az »új vallással«, azzal az igazsággal, amelyet a proletariátus hoz a világnak."* Ha ez így van, ha Jona zarándok az elgyötört Matvejjel azt az igazságot ismerteti, amelyet a proletariátus hoz a világnak, akkor itt szigorúaknak kell lennünk; itt jogunk van figyelembe venni azt az enyhítő körülményt, hogy Jona nem munkás, hanem „fél" — isten tudja micsoda, és itt Gorkijtól, aki Jonát „teremtette", teljes egészében meg kell követelnünk az új igazságot. De már mondottam, hogy Gorkij, a nagy művész — rossz gondolkodó és az új igazságnak sikertelen hirdetője. Ez itt a lényeg.

Teljesen őszinte leszek: olyan nagy művésszel, mint Gorkij, a kritikának „egyenesen, köntörfalazás nélkül" kell beszélnie. Gorkij maga igen rosszul emésztette meg azt az igazságot, amelyet a proletariátus hoz a világnak. Ebben leli magyarázatát sok irodalmi baklövése. Ha jól megemésztette volna az említett igazságot, amerikai karcolatait egész más szellemben írta volna: szerzőjük nem a kapitalizmus eljövetelét elátkozó narodnyik képében lépne fel. Ha jól megemésztette volna ezt az igazságot, akkor azok a hősök, akikre ennek az igazságnak a hirdetését rábízza, nem mondanának kétértelmű badarságokat minden megfelelő és meg nem felelő alkalommal. Végül — s ez a fő —, ha jól megemésztette volna ezt az igazságot, világosan látta volna, hogy manapság sem elméletileg, sem gyakorlatilag nincsen szükség arra, hogy felmelegítsük Feuerbach régi tévedését és rányomjuk a vallás bélyegét az emberek közötti olyan viszonyokra, az embereknek olyan érzéseire, hangulataira és törekvéseire, amelyekben az égvilágon semmi vallásos elem nincsen. Akkor ő maga sem követte volna el azt az óriási hibát, amelynek címe: „Gyónás". De... mi minden nem volna, ha az a „volna" nem volna! „A nagyfogú csuka, ím, azt vette fejébe, hogy macska módra egerészni megy..." Gorkij tanítani akart, holott még magának is sok tanulni valója van. Fegyuk gyerek azt mondja Matvejnek, amikor éjjel

* Ugyanott, 91. old.

elkíséri: „Valamennyien ugyanazt mondják: nem helyes az ilyen élet! Gúzsba köt. Amíg nem hallottam ezt, nyugodtan éltem. Most azonban látom — nem nőttem túl nagyra, és mégis meg kell hajtani a fejemet, ami azt jelenti, hogy az élet valóban gúzsbaköt!"* Fűzzünk hozzá ehhez néhány mondatot arról, hogy a földön az igazságnak kell uralkodnia, hogy az embernek nem szabad uralkodnia az ember fölött, és hogy ezért a proletariátusnak harcolnia kell a burzsoázia ellen — és kimerítjük Gorkij egész szocialista világnézetét. A leghatározottabban állítom, hogy ezenkívül az égvilágon semmit nem mondott „Anya" című regényében, ahol a szocializmus hirdetőjének szerepében lépett fel, s akkor a szocializmust még nem öltöztette papi csuhába. De ez egyáltalán nem elég ahhoz, hogy valaki a régi jó idők utópiái ellen bebiztosított szocialista legyen. Ezért Gorkij nem is tudott helytállni a legképtelenebb ilyen utópiával szemben: annak az új vallásnak az utópiájával szemben, amelyet Lunacsarszkij az elszontyolodott „intellektuelek" megjavítására és bátorítására alkotott meg.

De térjünk vissza a „Gyónáshoz". Van benne egy rész, amely roppant érdekes jelenlegi *istenalkotásunk* lélektana szempontjából. Matvej elbeszéli, hogyan hatott rá Mihajlóval való találkozása, aki azt hangoztatta, hogy az embernek mindent tudnia kell.

„És belemerültem az olvasásba, naphosszat olvastam. Nehezen megy és mérgelődöm is: a könyvek nem veszekszenek velem, egyszerűen nem akarnak rólam tudni. Az egyik könyv nagy kínokat okozott — a világ fejlődéséről és az emberi életről volt benne szó. A biblia ellen íródott. Minden, amit mond, igen egyszerű, értelmes és következetes, ám nem találom helyemet ebben az egyszerűségben; különféle erők vesznek körül, s én úgy érzem magam közöttük, mint egér a csapdában. Elolvastam egyszer, kétszer, olvasom és hallgatok; magam akarnék rést találni benne, amelyen kimászhatnék a szabadba. De nem találok."**

A kommentár jóvoltából már tudjuk, hogy a „Gyónás" hőse

---

* „Gyónás". 183. old. [207. old.]

** Ugyanott, 161. old. [182. old.]

nem szociáldemokrata és nem munkás, hanem félparaszt, és hogy ezt „jól meg kell jegyezni". De itt egyáltalán nem Matvej „félparasztságáról" van szó. Azt az elméleti nehézséget, amely a „félparaszt" Matvejt zsákutcába juttatta, alighanem teljes mértékben átéli tanítója, Mihajlo is, akit, úgy látszik, szociáldemokratának kell tekinteni ..., de erősen vallásos alapon álló szociáldemokratának.

„Megkérdezem az oktatómtól:

— Hogy van ez? Hol marad az ember?

— Nekem is úgy rémlik — felel ő —, hogy ez így nem helyes, de hol a tévedés, azt megmondani nem tudom! De mint kísérlet a mindenség keletkezésének megfejtésére, igazán nagyon szép!"*

Amint látjuk, materialista könyvről van szó, amelynek folytán Matvejben pontosan az a kérdés vetődött fel, amely miatt sok papírt teleírtak a marxisták és a szubjektivisták közötti viták idején: az a kérdés, hogyan egyeztethető össze a természeti szükségszerűség fogalma az emberi aktivitás fogalmával. Ismeretes, hogy a szubjektivisták nem tudták megoldani ezt a kérdést, és Matvejhez hasonlóan úgy érezték magukat, mint egér a csapdában. Azt kérdezték a marxistáktól, megint csak Matvejhez hasonlóan: „Hol marad az ember?" A marxisták válaszukban rámutattak e kérdésnek már Hegel által adott és Marx és Engels által elfogadott megoldására.[43]** Ez a megoldás a szubjektivistákat nem elégítette ki. Ez magától értetődött. De a dolgot bonyolította az, hogy a marxisták között is csak azok voltak képesek jól megérteni ezt a megoldást, akik a modern dialektikus materializmus álláspontján álltak. Azok viszont, akik Kant tanítása felé hajlottak — s akkor ilyenek, szégyenünkre, eléggé nagy számban voltak — vagy általában közönyösek voltak a filozófia iránt, vagy pedig semmiféle elméleti lehetőségük nem volt arra, hogy összeegyeztessék a szabadság fogalmát a szükségszerűség fogalmával, és ezért előbb vagy utóbb ilyen vagy olyan úton vissza-

* Ugyanott.

** Lásd „Anti-Dühring", Jakovenko kiad., a „Szabadság és szükségszerűség" c. fejezetet. Vö. még „A monista történetfelfogás fejlődésének kérdéséhez" c. könyvem idevágó oldalait.

tértek a szubjektivisták elméleti nézeteihez. Ily módon ez a kérdés homályban maradt még sok olyan ember előtt is, akik teljes őszinteséggel és minden fenntartás nélkül rokonszenveztek az öntudatos proletariátus modern mozgalmával. Ezek között volt, mint most kiderül, Gorkij.

Gorkijt már régen érdekli ez a kérdés. Már „Bánat" című elbeszélésében (1896) Misa Tyihon Pavlovicsal, a korhely kereskedővel a következő, igen figyelemre méltó beszélgetést folytatja:

„— Más felfogásom volt az életről, és nagyon aggódtam magamért is, másokért is — hogy miképpen, és mit, és mi értelme van, és mi a lényege, és miért és mi okból... Ma — fütyülök az egészre! Az élet elmúlik, meghatározott rendben, hát csak múljon el — ez a dolgok sora, és nem tehetek semmit ellene. Törvények ezek, amelyekkel nem szegülhetünk szembe... S nincs is miért szembeszegülnünk, mert még aki mindent tud is, az sem tud semmit. Ezt higgye el nekem — igen okos emberekkel beszélgettem erről — diákokkal és sok egyházi férfiúval. He-he!...

— Szóval, az ember számára nincs kivezető út?

— Nincsen, egyáltalán nincsen! — mondta felcsillanó szemmel a kéz nélküli ember, és egész testével Tyihon Pavlovics felé húzódva, fojtott és szigorú hangon hozzáfűzte: — törvények! Rejtett okok meg erők — érti? — Felhúzta a szemöldökét és sokatmondóan csóválta a fejét. — Senki sem tud semmit... Sötétség! — Felhúzta a vállát, behúzta a nyakát, s a molnár arra gondolt, hogyha volna karja, bizonyára megfenyegetné ujjával. — Tehát élj, de ne panaszkodj és ne tegyél szemrehányásokat! Csak erről van szó!..."*

Amikor a „Bánat" című elbeszélés megjelent, azt szerettük volna hinni és hihettük is, hogy szerzője tudja, hol a kéz nélküli Misa okoskodásának a gyönge pontja. A „Gyónás" megjelenése után sajnos ezt már nem gondolhatjuk. Mihajlo, aki ebben a könyvben, a kommentár kifejezése szerint, azt az igazságot képviseli, amelyet a proletariátus hoz a világnak, dicséretes őszinteséggel beismeri, hogy nem tud válaszolni erre a kérdésre;

* *Gorkij:* „Elbeszélések". I. köt. Szentpétervár 1898. 310—311. old.

„Hol marad az ember?", vagyis nem tudja megoldani a természeti szükségszerűség és az emberi szabadság közötti antinómiát. S a kisregény általában igen bőbeszédű szereplőinek beszélgetéseiben hiába keresnénk bármiféle utalást e kérdés megoldására. Ilyen utalás nincs, s nem is lehetett. Gorkij végleg arra a meggyőződésre jutott, hogy ha a világegyetemet továbbra is materialista szempontból fogja szemlélni, akkor el kell fogadni Matvejnek és a kéz nélküli Misának az emberi szabadságra vonatkozó vigasztalan következtetéseit. Éppen az „ötödik vallás" volt az az ajtó, amelyen keresztül megszökött e reménytelen következtetés elől. Igaz, ez a vallás önmagában véve látszólag nincs közvetlen vonatkozásban azzal a kérdéssel, hogy miként kapcsolható össze a szabadság fogalma a szükségszerűség fogalmával. De a legszorosabban összefügg vele az a „filozófia", amelyre az „ötödik vallás" támaszkodik, legalábbis ezt mondja Lunacsarszkij, aki az új istent megalkotta és megírta a kommentárt a „Gyónás"-hoz. „Ateizmus" című cikkében* igen terjengősen bizonygatja az olvasónak, hogy a „szürke materializmus" semmi helyet nem hagy az emberi szabadságnak, míg az „empiriomonizmus" filozófiája megrendíthetetlen elméleti alapokat rak le számára. Általában határozottan állíthatjuk, hogy az „ötödik vallást" csak olyan „marxisták" alkothatták meg és fogadhatták el, akik képtelenek voltak megbirkózni Marx—Engels tanításának legfőbb elméleti tételeivel. Ezt is igen „jól meg kell jegyezni".

Mellékesen még hozzáfűzöm ehhez, hogy D. Merezskovszkij nagy figyelemmel kísérte a kéz nélküli Misa fecsegéseit, és kijelentette, hogy azok a „tudományos tudatlanságot" (ignoramust) fejezik ki, a mezítlábasok színvonalán.** A materializmusra (a „mechanikus világszemléletre") és az abból adódó erkölcsi következtetésekre vonatkozó értékelésében Merezskovszkij megható közelségbe kerül Lunacsarszkijhoz. „Ezt is érdemes jól megjegyezni." A mi modern istenalkotásunknak van néhány válfaja,

* Ez a cikk abban a gyűjteményben, melynek egyik ékessége, „Ateisták" címmel jelent meg.

** *D. Sz. Merezskovszkij:* „Grjaduscsij ham" [„A jövő fajankója".] Szentpétervár 1906. 61. old.

s mindegyik sajátos lelki hangulatot és sajátos társadalmi „kereséseket" fejez ki. De valamennyinek együttvéve jellemző közös vonása, hogy teljesen képtelenek megoldani a szabadság és a szükségszerűség antinómiáját.

Nem a társadalmi tudat határozza meg a társadalmi létet, hanem ellenkezőleg, a társadalmi lét határozza meg a társadalmi tudatot. A társadalmi mozgalmaknak és a közhangulatoknak előidézői korántsem azoknak az embereknek az elméleti tévedései, akik ezekben a mozgalmakban részt vesznek vagy ezeket a hangulatokat átélik. De mihelyt adva van egy bizonyos társadalmi mozgalom vagy — hogy pontosabban fejezzük ki magunkat: mihelyt adva van egy bizonyos társadalmi helyzet — és mihelyt adva van az ennek megfelelő közhangulat, az elmélet is jogába lép. Nem minden elméleti hangulat felel meg az adott közhangulatnak. A dialektikus materializmus teljesen alkalmatlan az istenalkotásra. Aki, engedve a mai „intelligenciánk" körében uralkodó hangulatnak, istenalkotásra adja a fejét, annak feltétlenül el kell vetnie a dialektikus materializmust és bizonyos elméleti hibákat kell elkövetnie. Ez pedig nem adatott meg mindenkinek. Ehhez is szükség van bizonyos előzetes adottságokra, ezek pedig a minket érdeklő esetben főként az általam megjelölt elméleti nehézség legyőzésére való képtelenségben rejlenek.

De zárjuk le ezt a kérdést. Csak még két szót akarok mondani Gorkij sikerületlen regényéről:

Mihajlo a regényben kioktatja Matvejt:

„Akkor kezdődött ez az ocsmány, az emberi elméhez méltatlan élet, amikor az első emberi egyed elszakadt a nép csodálatos erejétől, a tömegtől, szerető anyjától, hogy az egyedülléttől és tehetetlenségtől való félelmében apró vágyaknak szánalmas és gonosz gomolyagává zsugorodjék, amely gomolyagnak aztán az »Én« nevet adták. És ez az »Én« a leggonoszabb ellensége az embernek! Az a törekvés, hogy megvédje erejét és megszilárdítsa helyzetét a földön, haszontalan módon megölte a szellemi javak megteremtésére alkalmas lelki erőket és hatalmas készségeket!"*

* „Gyónás". 154. old. [173—174. old.]

Ez arra késztet, hogy ismét emlékeztessek a Marx és Hermann Kriege közti polémiára. Kriege, új vallását hirdetve, ezt írta: „Nekünk valamivel többet is kell tennünk, mint hogy hitvány »önmagunkról« gondoskodjunk (Wir haben noch etwas mehr zu thun, als für unser lumpiges Selbst zu sorgen)." Marx erre azzal az éles megjegyzéssel válaszolt, hogy Kriege vallása, *mint minden más vallás is,* szervilizmussá fajul egy olyan metafizikus, sőt vallási fikcióval szemben, mint amilyen az „önmagunktól" elválasztott emberiség.* Azt tanácsolom Mihajlónak és alkotójának, Gorkijnak, hogy feltétlenül gondolkozzék el a „Tőke" szerzőjének e szavain.

Valóban érdemes ezen elgondolkozni! Az „Én" kérdését, az emberek kölcsönös viszonyaira alkalmazva, igen gyakran a „vagy-vagy" metafizikai formula alapján oldják meg: *vagy* a „nem Én"-t áldozzák fel az „Én"-nek (Nietzsche szellemében való megoldás), *vagy pedig* kijelentik, hogy az „Én", tekintettel a „nem Én" érdekeire, semmiféle figyelmet nem érdemel (Kriege és Mihajlo szellemében való megoldás). E kérdés dialektikus megoldására, amely logikai lehetőséget nyújt ezen antinómia mindkét oldalának összeegyeztetésére, már Hegel is rámutatott, akitől ezt többek közt a mi Herzenünk és Belinszkijünk is átvette. De éppen az a baj, hogy sok értékes felfedezés, amelyhez történelmi fejlődése során a nyugat-európai gondolkodás — Marxot és Engelst is beleértve — eljutott, ismeretlen maradt a mi mai istenalkotóink előtt. Ebben a tekintetben közel állnak a „Marx-kritikusokhoz". Jona Gorkijnál ezt állítja: „Nem szabad az embernek ezt mondani — itt állj meg! hanem azt kell mondani — haladj tovább!" A „haladásnak az a formulája", amelyet saját használatukra a „Marx-kritikusok" és a mi mai istenalkotóink elfogadtak, így szól: „Nem szabad az embernek azt mondani — itt állj meg (Marxnál), hanem menj visszafelé, oda, ahol az emberi gondolkodás Marx előtt, vagy éppen Hegel előtt állott: ott egész sor ragyogó felfedezést tehetsz majd."

---

* „Gesamm. Schriften von K. Marx und F. Engels". II. köt. 425. old. [Lásd *Marx—Engels* Művei. 4. köt. Budapest 1959. 13. old.]

Gogol, Dosztojevszkij, Tolsztoj, Gorkij — valamennyien hatalmas tehetségű írók. S mindezek az óriási tehetségek művészi alkotásuk kimondhatatlan kárára belebotlottak a vallásba. Ebben valamennyien hasonlítanak egymáshoz. De csak ebben. Mindegyikük, minthogy óriási tehetség volt, a maga módján alkotott. Még a vallásba is mindegyikük a maga sajátos módján botlott bele. Vajon hogyan is botlott bele Gorkij?

Könnyű azt mondani: Gorkij ilyen vagy olyan elméleti hibát követett el. Ki kell deríteni azt is, hogy miért haladt gondolkodása azon az elméleti úton, amelyen ezt a hibát elkövette. Könnyű azt mondani: Gorkij ennek vagy annak az istenalkotónak — tegyük fel, Lunacsarszkijnak — a befolyása alá került. Ki kell deríteni azt is, miféle lelkiállapota tette lehetővé azt, hogy ez az istenalkotó befolyást gyakoroljon rá. Mert hiszen mi is Lunacsarszkij Gorkijhoz képest? Szénaboglya a Mont Blanc-hoz képest. Miért került a Mont Blanc egy szénaboglya befolyása alá? Miért szólalt meg most a mi költői „Viharmadarunk" az újtatosság misztikus nyelvén?

Gorkij jelentősége az orosz irodalomban abban rejlik, hogy számos költői művében a megfelelő történelmi pillanatban kifejezésre juttatta azt a gondolatot, amelyet Izergil anyó szájába ad: „Ha az ember szereti a hőstetteket, mindig véghez tud vinni ilyeneket, s megtalálja, hol teheti ezt meg. Az életben, tudod, mindig van hely hőstettek számára." De a hőstettek költői dalnoka, aki olyan erősen szíven találta az orosz olvasókat, tévesen ítélte meg, melyek azok a történelmi feltételek, amelyek között a mai Oroszország haladó emberének hőstetteket kell véghezvinnie. Elméleti vonatkozásban szörnyen elmaradt korától, jobban mondva — még nem érte utol korát. Ezért lelkében maradt még hely a miszticizmus számára. Merész Malvája Alekszejnek, a szent férfiúnak életéért rajong. Gorkij hasonlít Malvájához. Amikor a hőstettek szépségéért lelkesedik, hajlamos arra, hogy a vallás szemszögéből tekintse őket. Ez nagy és bántó gyöngeség. S éppen ez a nagy és bántó gyöngeség az oka annak, hogy a kis boglya befolyást gyakorolhatott az igen magas hegyre.

Harmadik cikk

A DEKADENCIA[1] EVANGÉLIUMA

„A vallási kérdéseknek manapság társadalmi jelentőségük van. Vallási érdekekről mint olyanokról már nem lehet szó. Már csak a teológus gondolhatja azt, hogy a vallásról mint olyanról van szó."

K. Marx

I

Lunacsarszkij és Gorkij az embert azon az alapon nyilvánítják istenné, hogy más isten nincs és nem is lehet. De legtöbb vallási írónk e pronunciamento[2] ellen foglal állást. Különösen szenvedélyesen száll síkra ellene D. Merezskovszkij. Ezt mondja: „A tudatos kereszténység annak az istennek a vallása, aki emberré vált; a tudatos mezítlábasság, kereszténységellenesség, annak az embernek a vallása, aki istenné akar válni. Ez utóbbi, persze, csalás. Hiszen a mezítlábasság kiindulópontja, ti. hogy »*csak* az ember létezik«, isten nincs, az isten — semmi, és ennélfogva »isten — ember«, ezt jelenti: az ember — semmi. A látszat-istenítés az ember tényleges megsemmisítéséhez vezet."

Mindjárt meglátjuk, mivel kapcsolatban beszélt Merezskovszkij a „tudatos mezítlábasságról", most viszont egyelőre arra a megjegyzésre szorítkozom, hogy Merezskovszkijnak teljesen igaza van, amikor negatív álláspontot foglal el annak az embernek a vallása tekintetében, „aki istenné akar válni".* Amint ezt már második cikkemben megjegyeztem, igen gyönge a logikája azoknak, akik istent előbb fikciónak mondják, azután pedig az embert istennek nyilvánítják: hiszen az ember nem fikció, nem kiagyalás, hanem reális létező. De ha Merezskovszkij — s vele valláskere-

* Lásd „A jövő fajankója" stb. 1906. 66. old.

sőink többsége is — helyesen mutat rá az „ember-istenség" vallásának gyönge oldalára, ez még nem jelenti azt, hogy ő maga megtalálja a helyes álláspontot a vallási kérdésben. Nem, az ő tévedése egyáltalán nem kisebb, mint Lunacsarszkijé. Csakhogy ő másképpen téved, és most meg kell határoznunk, miben rejlik az ő tévedésének jellemző vonása: e vonás meghatározása lehetővé teszi nekünk, hogy megértsük mai istenkeresésünknek egyik (társadalomlélektani szempontból) legérdekesebb jelenségét.

Merezskovszkijnak igen hízelgő véleménye van saját műveltségéről. Azok közé az emberek közé sorolja magát, akik behatoltak az európai kultúra mélyére.* Ez a hízelgő és szerény vélemény, amelyet önmagáról mondott, persze, igen-igen túlzott: az európai kultúra mélyére való behatolástól távol van, de mindenesetre el kell ismerni, hogy a maga módján igen művelt férfiú. S ez az igen művelt férfiú nem tartozik egyetlen reakciós vagy akár konzervatív társadalmi csoporthoz sem.

Szó sincs róla! Ellenkezőleg, olyan forradalom hívének tartja magát, amely előtt rémületében elsápad a prózai és nyárspolgári Nyugat-Európa. Itt persze megint óriási túlzásra ragadtatja magát. Látni fogjuk, hogy Nyugat-Európának a világon semmi oka sincs elsápadni olyan forradalmárok láttán, amilyenek Merezskovszkij és vallásos elvbarátai. Mindamellett igaz az, hogy Merezskovszkij úr elégedetlen a dolgok jelenlegi rendjével. Azt hinné az ember, hogy e körülmény rokonszenvet kelthetne irányában a proletariátus minden ideológusában. S mégis nehezen képzelhető el a proletariátus olyan ideológusa, aki Merezskovszkijt felháborodva ki nem nevetné. Miért van ez így?

Persze nem azért, mert szerzőnknek megvan az a gyöngéje, hogy lépten-nyomon emlegeti az ördögöt. Ez a gyöngéje nagyon nevetséges, de teljesen ártalmatlan. Egyáltalán nem erről van szó. Arról van szó, hogy Merezskovszkij még ott is, ahol szélsőséges forradalmár szeretne lenni, olyan törekvésekről tesz tanúságot, amelyekkel a munkásosztály ideológusai semmiképpen sem

---

* Lásd „Religion und Revolution". c. cikkét a „Zar und Revolution" című gyűjteményben. München és Lipcse 1908. 161. old.

rokonszenvezhetnek. S éppen ezek a törekvések jutnak kifejezésre az ő vallás-„keresésében".

Meglepő, hogy azok az elméleti igények, amelyekkel Merezskovszkij a vallás kérdéséhez hozzányúl, mennyire nincsenek összhangban a rendelkezésére álló elméleti eszközökkel. Ez leginkább ott tűnik ki, ahol Merezskovszkij azt bírálja, amit tudatos mezítlábasságnak nevez. Lássuk csak. Ezt írja: Az *„emberi*, a *pusztán emberi"* értelem, lemondva az emberi egyéniség abszolút szabadságának és abszolút létének egyetlen lehetséges — *istenben* való — igenléséről, ezzel igenli ennek az egyéniségnek a világrendben való abszolút rabságát és abszolút jelentéktelenségét, a vak szükségszerűség vak eszközévé teszi — „zongorabillentyűvé" vagy „orgonasíppá", amelyen a természet törvényei játszanak, hogy miután eljátszották játékukat, megsemmisítsék őt. De az ember nem tud megbékülni ezzel a megsemmisítéssel. Tehát azért, hogy *mindenáron* igenelhesse abszolút szabadságát és abszolút létét, kénytelen tagadni azt, ami ezeket tagadja, azaz a világrendet, a természeti szükségszerűség törvényeit és végül tulajdon értelmének törvényeit. Az ember, emberi méltóságát mentve, az értelemtől az értelmetlenségbe, a világrendtől a „rombolásba és káoszba" menekül.*

Mit jelent az az „abszolút szabadság", amelyet az ember, Merezskovszkij szerint, *„mindenáron"* igenleni akar? S miért kell, hogy az abszolút szabadság igenlésének lehetőségétől megfosztott ember a szükségszerűség vak eszközének tekintse magát? Nem tudjuk. Ha Merezskovszkijnak valóban sikerült volna behatolnia az európai kultúra mélyére, akkor sokkal nagyobb óvatosságot tanúsítana a „szabadság" és a „szükségszerűség" fogalmának használatában. Valóban, már Schelling megmondotta, hogyha valamely individuum abszolút szabad volna, akkor valamennyi többi ember abszolút nem-szabad volna, és a szabadság lehetetlenné válna. A történelemre vonatkoztatva ez azt jelenti — ahogyan erre ugyancsak Schelling egy másik művében rávilágított —, hogy az ember *szabad* (tudatos) tevékenysége feltételezi a *szükség-*

* „A jövő fajankója". 59. old. Kiemelés az eredetiben.

szerűséget mint az emberi cselekedetek alapját. Rövidebben, Schelling szerint a mi *szabadságunk* csak abban az esetben nem üres szó, ha embertársaink cselekedetei *szükségszerűek*. Ez pedig azt jelenti, hogy az európai „kultúra", legmélyebb gondolkodóinak személyében, már feloldotta azt az antinómiát, amelyre most Merezskovszkij a „tudatos mezítlábasságra" vonatkozó bírálatában rámutat. S ezt az európai kultúra nem ma, nem tegnap, hanem több mint száz esztendővel ezelőtt tette meg. Ez a körülmény máris teljes mértékben lehetővé teszi számunkra, hogy megítéljük, milyen óriási a diszharmónia Merezskovszkij elméleti igényei és a rendelkezésére álló elméleti eszközök között: a mi állítólag rendkívül nagy műveltségű szerzőnk több mint egy teljes évszázaddal elmaradt a művelt Európa filozófiai gondolkodásától. Ez aztán igazán komikus!

II

Merezskovszkij azt mondja, hogy az intellektuelnek meg a mezítlábasnak közös metafizikai[3] kiindulópontja a mechanisztikus világszemlélet, vagyis „az az állítás, amely szerint csakis az a világrend reális, amely tagadja az egyén abszolút szabadságát és istenben való abszolút létét, s amely az embert a vak természeti erők »zongorabillentyűjévé« vagy »orgonasípjává« változtatja". Ennek alátámasztására Merezskovszkij Gorkij egyik mezítlábasának érvelésére hivatkozik, amelyet már idéztem (a második tanulmányban): „Vannak törvények meg erők. Hogy lehet szembeszegülni velük, amikor nekünk minden eszközünk értelmünkben rejlik, márpedig ez is alá van vetve a törvényeknek meg az erőknek? Ez igen egyszerű. Tehát élj és ne zsörtölődj, mert különben az erő tüstént porrá zúz." Társának a kérdésére: „Szóval, az ember számára nincs kivezető út?" — a csavargó megrendíthetetlen biztonsággal válaszolja: „Nincsen, egyáltalán nincsen! Senki sem tud semmit... sötétség!" S Merezskovszkij szemében ez a válasz arra a végkövetkeztetésre, amelyhez a „mechanisztikus világszemlélet" eljut, úgy hasonlít, mint az egyik tojás a másikra. Azt mondja: „Éppen ez az a bizonyos tudományos tudatlanság — a

mezítlábasok »színvonalán«. És itt, »mezítlábas színvonalon«, pontosan olyan következményei lesznek, mint ott, az értelmiségi szinten". De amikor Merezskovszkij ezt mondja, akkor — természetesen egészen öntudatlanul — nem azt mutatja meg, hogy a „tudományos ignoramus" egybeesik a mezítlábas okoskodásával, hanem azt, hogy ő maga — mezítlábas az effajta kérdésekben.

Azok a férfiak, akiknek a munkái létrehozták a „mechanisztikus világszemlélet" elemeit, vagyis a természettudósok, igen gyakran teljesen közömbösek voltak a filozófia iránt. S ha e tekintetben közömbösek voltak, akkor a legkevésbé sem érdeklődtek az olyan kérdések iránt, hogy az emberi szabadság fogalma hogyan viszonylik a természeti szükségszerűség fogalmához. De ha érdeklődtek a filozófia iránt és ha foglalkoztatta őket az általam említett fogalmak kölcsönös viszonyának a kérdése, olyan következtetésekre jutottak, amelyeknek semmi közük sincs Gorkij szerencsétlen iszákosának a fecsegéséhez. Dubois-Reymont[4] híres ignoramusa — helyesebben, ignorabimusa — arra a kérdésre vonatkozik, hogy a bizonyos módon szervezett anyag ingadozásait miért kísérik úgynevezett pszichikai jelenségek. S az a körülmény, hogy a tudománynak nincs meg a lehetősége ahhoz, hogy megtalálja a válaszokat az *ilyen* kérdésekre, a legkevésbé sem jogosítja még fel Merezskovszkijt arra, hogy a tudomány gondolkodó, vagyis filozófiailag képzett képviselőinek az „ember" és a természeti erők képtelen szembeállítását tulajdonítsa. A modern természettudósok számára elegendő volt elsajátítani a klasszikus német idealizmus eredményeit, vagyis Schelling és Hegel következtetéseit, hogy az ilyen szembeállítást a leggyermetegebb ostobaság egyik legjellegzetesebb iskolapéldájának tekintsék. A természettudósok már Bacon és Descartes óta a természet potenciális urának tekintették az embert: tantum possumus, quantum scimus (annyira vagyunk képesek, amennyit tudunk). S az ember természet fölötti hatalmának a természeti törvények ismeretének fokán való lemérése olyan messze esik attól a *„nincs kivezető út"*-tól, amelyet Merezskovszkij végkövetkeztetésként a tudomány nyakába varr, mint ég a földtől. S az a tény, hogy Merezskovszkij ezt a nevetséges következtetést a

tudomány nyakába varrhatta, ismételten megmutatja nekünk, milyen nagy a diszharmónia Merezskovszkij elméleti igényei és a rendelkezésére álló elméleti eszközök között.

Merezskovszkij úgy véli, hogy a „mechanisztikus világszemlélet" minden hívének úgy *kell* tekintenie az emberekre, mint a vak természeti erők „zongorabillentyűire" vagy „orgonasípjaira". Ez badarság. De badarságokat sem mondanak ok nélkül. Miért agyalta ki badarságait a mi „mély kultúrájú" szerzőnk? Azért, mert nem tud elszakadni az animizmus álláspontjától.

III

A bizonyos fejlődési fokot elért animizmus szempontjából az ember, akárcsak az egész világegyetem is, istennek vagy az isteneknek a teremtménye. Amint az ember hozzászokik ahhoz, hogy istent atyjának tekintse, természetszerűleg minden jó forrásának kezdi tartani. S minthogy a szabadságot minden változatában jónak tartja, istenben szabadsága forrását látja. Ezért semmi csodálatos nincs abban, hogy isten tagadását a szabadság tagadásának fogja fel. Ez a pszichológiai aberráció egészen természetes az emberiség értelmi fejlődésének egy meghatározott szakaszában. De mégsem egyéb, mint aberráció. Aki erre alapítja a mechanisztikus világszemlélet bírálatát, az egész egyszerűen nem érti meg annak természetét és olyan naivitásról tesz tanúságot, mely egyáltalán nem méltó „mély kultúrájú" emberhez.

Merezskovszkij így folytatja: „Mindenekelőtt a következtetés az, hogy nincs isten; vagy helyesebben, hogy az embernek semmi köze istenhez, ember és isten között nincsen kapcsolat, kötelék, religio, mert hiszen a religio szó éppen az ember és az isten közötti *kötelékét* jelenti."*

Persze, ha nincs isten, akkor ember és isten közt nincs más kapocs, mint az, amely az ember és kiagyalása között fennáll. De ebben a „következtetésben" mint olyanban semmi félelmetes

* Ugyanott, 61. old.

nincsen. Miért fél hát tőle annyira Merezskovszkij? Szerzőnk erre így válaszol:

„Ez a dogmatikus pozitivizmus[5] (mert a pozitivizmusnak is megvan a maga dogmatikája, metafizikája, sőt misztikája is) elkerülhetetlenül dogmatikus materializmushoz vezet. »Az embernek legfontosabb része a gyomra. S ha tele van a gyomra, a lelke is eleven, — minden emberi cselekedet a gyomorból indul ki.« Az utilitarista erkölcsiség csak átmeneti lépcsőfok, amelyen nem lehet megállni a régi metafizikai morál és a pozitivizmusból Nietzsche által levont szélsőséges, de elkerülhetetlen következtetés — a nyílt *amoralizmus*, minden emberi erkölcs tagadása — között. Az intellektuel ezt a szélsőséges következtetést azért nem vonta le, mert visszatartották tőle a metafizikai idealizmus öntudatlan csökevényei. A mezítlábast már semmi sem tartja vissza; ebben a vonatkozásban, mint sok másban is, megelőzte az intellektuelt: a mezítlábas — nyílt és csaknem tudatos amoralista."*

Itt dogmatikus pozitivizmuson Merezskovszkij voltaképpen a materializmust érti: hiszen ismeretes, hogy a legújabb irányzatú pozitivizmus (Mach, Avenarius, Petzold pozitivizmusa) tagadja a mechanisztikus természetfelfogást. Ezért szorítkozhatom annak vizsgálatára, hogy milyen mértékben alkalmazható a materializmusra az a gondolat, amelyet Merezskovszkij imént idézett sorai foglalnak magukban. S alighogy felmerül előttem ez a kérdés, eszembe jutnak Engelsnek — aki köztudomásúan a XIX. század egyik legkiválóbb materialistája volt — következő sorai.

„A nyárspolgár materializmuson nem ért egyebet, mint zabálást, iszákosságot, szem és test kéjelgését, önteltséget, pénzsóvárságot, fösvénységet, kapzsiságot, profithajhászást és börzeszédelgést, szóval mindazokat a szennyes bűnöket, melyeknek titokban maga is hódol; idealizmuson pedig hitet az erényben, általános emberszeretetet és egyáltalán hitet egy »jobb világban«, amellyel mások előtt henceg, de amelyben maga csak addig hisz, amíg a szokásos »materialista« kicsapongásait szükségképpen

* Ugyanott, 61—62. old.

követő csömör vagy csőd állapotában van és hozzá kedvelt dalát énekli: Mi az ember — félig állat, félig angyal."*

Engels e szavaival egyáltalán nem azt akarom mondani, hogy Merezskovszkij csak ritkán hajlik idealizmusra, vagyis hogy csak ritkán hisz az erényben, szereti az emberiséget stb. Teljes mértékben és szívesen hiszek őszinteségében. De szükségképpen látnom kell azt, hogy a materializmusról vallott nézetét éppen attól a filisztertől vette át, akiről Engels beszél. És magától értetődik, hogy ez a nézet nem lett megalapozottabb azáltal, hogy a filisztertől átvette Merezskovszkij. Merezskovszkij elhivatottnak tartja magát arra, hogy új vallási igét hirdessen a világnak. Ebből a célból bírálja bűnös materialista nézeteinket. De az a baj, hogy e nézetek bírálatában igen régi tévedések ismétlésére szorítkozik.

Az adott esetben tévedései megint csak szorosan összefüggnek az animizmussal. Már az első tanulmányban megmutattam, hogy a társadalmi fejlődés legkorábbi lépcsőfokain az emberek erkölcsi fogalmai függetlenek a szellemek létezésében való hitüktől. Azután e fogalmak lassanként igen szorosan összeforrnak az azon szellemekről alkotott képzetekkel, amelyek istenek szerepét töltik be. S akkor lassanként az lesz a színe a dolognak, hogy az erkölcsiség az istenekben való hitre épül, és hogy e hit hanyatlásával az erkölcsiségnek is hanyatlania kell. A néhai Dosztojevszkij erről mélyen meg volt győződve. Amint látjuk, szerzőnknek is ez a meggyőződése. De itt is olyan pszichológiai aberrációval van dolgunk, amely bár teljesen érthető, mégis *csak* aberráció, vagyis a legkisebb mértékben sem bír az *érv* jelentőségével.

Kétségkívül akadhatnak olyan emberek, akik egészen őszintén hajlandók megismételni a híres mondást: „ha nincs isten, minden meg van engedve". De az ilyen emberek példája az égvilágon semmit sem bizonyít. Egyébként nem, rosszul mondom: ez a példa egyáltalán nem bizonyítja azt a tételt, amelynek védelmében általában felhozzák. De elég meggyőzően bizonyítja az ellenkező tételt. Itt a következőkről van szó.

* „Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása". Szentpétervár 1906. 50. old. [Lásd *Marx—Engels:* Válogatott művek. II. köt. Szikra 1949. 373. old.]

Ha az emberek erkölcsi fogalmai olyan szorosan egybeforrnak a szellemekben való hittel, hogy e hit megszűnése az erkölcsiség hanyatlásával fenyeget, akkor ez *nagy társadalmi veszélyt* rejt magában. A társadalom nem lehet közömbös aziránt, hogy az erkölcs sorsa egy bizonyos fikció sorsától függ. Hogy kikászolódjon abból a veszélyes helyzetből, amelybe belesodródott, a társadalomnak feltétlenül gondoskodnia kellene arról, hogy tagjai megtanuljanak úgy tekinteni az erkölcsi követelményekre, mint *olyasvalamire, ami teljesen független bármiféle természetfölötti lényektől.* Persze, erre ezt mondhatnák: de vajon mi a társadalom, ha nem tagjainak összessége? S van-e a társadalomnak valamiféle lehetősége arra, hogy másként foglaljon állást az erkölcs kérdésében, mint tagjai? Ennek az ellenvetésnek a jogosultságát szívesen elismerem: a társadalom valóban egyetlen kérdésre sem tekinthet másként, mint ahogy tagjai tekintenek rá. De a tényleges társadalom sohasem szokott homogén lenni: egyik része (egy csoport, rend, osztály) ilyen nézeteket vall, a másik más nézeteket. S amikor a társadalomban olyan csoportok alakulnak ki, amelyeknek erkölcsi fogalmai már nem kapcsolódnak egybe a szellemek létezésében való hittel, akkor más csoportok, amelyek ebben a vonatkozásban megőrizték régi gondolataikat, szokásaikat, hiába vádolják őket erkölcstelenséggel. E csoportokban a társadalom először emelkedik fel olyan erkölcsi fogalmakhoz, amelyek megállnak saját lábukon és nem szorulnak semmiféle mankókra.

Teljesen igaz az, hogy Nietzsche a „pozitivizmusból" olyan következtetést vont le, mely egyenértékű minden emberi erkölcs tagadásával. De ezt nem a „pozitivizmusnak" és nem a materializmusnak kell felróni, hanem csak magának Nietzschének. Nem a gondolkodás határozza meg a létet, hanem a lét határozza meg a gondolkodást. Nietzsche amoralizmusában a hanyatláskorabeli burzsoá társadalomra jellemző hangulat jutott kifejezésre, és ez a hangulat nemcsak a német Nietzsche műveiben nyilvánult meg. Nézzük akár a francia Maurice Barrès[6] műveit. Egyik

művének tartalmát így fogalmazza meg: „Csak egyetlen olyan dolog van, amelyet ismerünk és amely valóban létezik az összes rendelkezésedre álló hazug vallások között... Ez az egyetlen tapintható valóság — az »én« (c'est le moi), és a világegyetem csupán az én által megfestett többé-kevésbé szép freskó. Ragaszkodjunk hát »énünkhöz«, védjük meg az idegenektől, a barbároktól."* Ez eléggé kifejező. Amikor az emberek olyan hangulatba kerülnek, hogy az „egyetlen tapintható valóságnak" drágalátos „énjüket" tekintik, máris igazi amoralisták. És ha ez a hangulatuk nem sugall nekik mindig *erkölcstelen elméleti következtetéseket*, ennek egyetlen oka az, hogy az *erkölcstelen gyakorlatnak* koránt sincs mindig szüksége *erkölcstelen elméletre*. Ellenkezőleg, az erkölcstelen elmélet gyakran akadálya lehet az erkölcstelen gyakorlatnak. Ez az oka annak, hogy olyan emberek, akik a gyakorlatban erkölcstelenek, gyakran szeretik az erkölcsös elméletet. Ki írta az Anti-Macchiavellit? Az a porosz király[7], aki a gyakorlatban alighanem minden más uralkodónál buzgóbban betartotta az „Il principe"-ben[8] kifejtett szabályokat, s éppen ezért a modern burzsoázia a Nietzsche iránti minden spontán rokonszenve ellenére is mindig a jómodor jelének fogja tartani Nietzsche amoralizmusának a tagadását. Nietzsche kimondja azt, amit a modern burzsoá társadalomban csinálnak, de amit kényelmetlen bevallani. Ezért a modern társadalom nem tehet egyebet, mint hogy ezt *félig vallja be*. De bárhogy álljon is a dolog, Nietzsche meghatározott *társadalmi* viszonyok terméke, s aki amoralizmusát a pozitivizmus vagy a mechanisztikus világszemlélet rovására írja, az nem érti meg a jelenségek kölcsönös összefüggését. A XVIII. századi francia materialisták, ha nem tévedek, ugyancsak a mechanisztikus világszemlélet hívei voltak, de közülük egyetlenegy sem jutott el az amoralizmushoz. Ellenkezőleg, olyan gyakran és olyan lelkesen beszéltek az erkölcsről, hogy Grimm egyik levelében tréfásan *az erény kapucinusainak* nevezte őket. Mi az oka annak, hogy a mechanisztikus világszem-

* „Le culte du moi. Examen de trois idéologies par *Maurice Barrés*". Párizs 1892. 45. old.

lélet nem tette hajlamossá őket az amoralizmusra? Ennek egyedüli oka az, hogy az akkori társadalmi viszonyok között a burzsoázia ideológusai — akik között az akkori materialisták alkották a „szélső baloldalt" —, szükségképpen védelmezték az erkölcsöt általában és a civil bátorságot különösképpen. A burzsoázia útja akkor *felfelé* haladt, a burzsoázia *haladó* társadalmi osztály volt, harcolt az erkölcstelen arisztokrácia ellen, s ezáltal megtanulta az erkölcsöt becsülni és értékelni. Most viszont ő az uralkodó osztály, most *lefelé* visz az útja, most saját soraiba egyre jobban behatol a romlottság, most a mindenki háborúja mindenki ellen egyre inkább létezésének conditio sine qua non-jává[9] válik, s ezért nem csoda, hogy a burzsoázia ideológusai — vagyis voltaképpen csupán *nyílt* ideológusai, akik mentesek a képmutatástól, mely manapság oly gyakori a burzsoá teoretikusok között — eljutnak az amoralizmushoz. Mindez tökéletesen érthető. De mindennek szükségképpen érthetetlennek kell maradnia az olyan ember előtt, aki azt a rendkívül gyermeteg nézetet vallja, amely szerint az emberek hangulatát és cseleketeit az határozza meg, hogy hisznek-e vagy nem hisznek természetfölötti lények létezésében.

Itt ismét eszembe jutnak Engels gyönyörű szavai, amelyeket a második tanulmányban idéztem: „A vallás lényege szerint nem más, mint az ember és a természet megfosztása minden tartalomtól, e tartalom átruházása egy túlvilági istennek a fantomjára, aki aztán feleslegéből kegyesen megint átenged valamicskét az embereknek és a természetnek." Merezskovszkij az embernek és a természetnek legbuzgóbb „fosztogatói" közé tartozik.* Az ő véleménye szerint minden erkölcsileg emelkedett, minden nemes, minden valóban emberi — nem az emberhez, hanem az általa teremtett túlvilági fantomhoz tartozik. Ezért ezt a fantomot

---

* N. Minszkij[10] ezt mondja: „Az emberek nemcsak azért imádják istent, mert nélküle nincs igazság, hanem azért is, mert nélküle nincs boldogság." („Religija buduscsevo" [„A jövő vallása"]. Szentpétervár 1905. 85. old.) Ezek a szavak azt mutatják, hogy N. Minszkij is megállja a helyét a „fosztogató" szerepében. Nemhiába foglal el igen előkelő helyet a dekadens vallás megalapítóinak sorában.

az emberiség erkölcsi újjászületése és minden társadalmi haladás elengedhetetlen feltételének tekinti. A forradalmat hirdeti, de nyomban meg fogjuk látni, hogy csupán a *tartalmától megfosztott lélekben* jöhetett létre hajlam olyan forradalomra, amilyent ő hirdet.

V

„Herzennek, e kitűnő orosz intellektuelnek a sorsa — mondja Merezskovszkij — már előreveti azt a kérdést, amelytől az egész orosz értelmiség sorsa függ; vajon megérti-e ez az értelmiség, hogy csak az eljövendő kereszténység rejt magában olyan erőt, mely képes legyőzni a jövendő nyárspolgárságot és durvaságot? Ha megérti, ő lesz az új világ első hitvallója és mártírja, ha nem, akkor, Herzenhez hasonlóan, csupán a régi világ utolsó harcosa, haldokló gladiátor lesz."*

Első pillantásra e szavak érthetetlennek látszanak: hogy kerül ide Herzen? De a dolog magyarázata a következő:

„Az egész modern európai kultúra tetőfoka — a pozitivizmus, vagy Herzen terminológiája szerint: a »tudományos realizmus«, mely nem csupán a különleges tudományos gondolkodás módszere, hanem az általános filozófiai, sőt a vallásos gondolkodás módszere is. A tudomány és a filozófia méhében fogant pozitivizmus a tudományos és a filozófiai tudatból olyan tudattalan vallássá nőtt, amely arra törekszik, hogy kiküszöbölje és pótolja az összes régebbi vallásokat. A pozitivizmus, e tág értelemben véve, az érzéki tapasztalás számára hozzáférhető világnak mint az egyetlen reális világnak az igenlése és az érzékfeletti világnak a tagadása; tagadása annak, hogy a világ vége és kezdete istenben van, és igenlése annak, hogy a világ vég és kezdet nélkül folytatódik a jelenségek vég és kezdet nélküli, az ember által felfoghatatlan körének, annak az abszolút, a kínai falhoz teljesen hasonlóan tömör, koncentrált *középszerűségnek*, conglomerated mediocrity-nak, annak az abszolút nyárspolgáriságnak a jelenségeiben, amely-

* Ugyanott, 20. old.

ről Mill meg Herzen beszél, bár maguk sem értik világosan a teljes metafizikai mélységét annak, amit mondanak."*

Most világos. Herzen mélységesen felháborodik a korabeli Nyugat-Európa „nyárspolgáriságán". Merezskovszkij bebizonyítja, hogy Herzen nem tudta megválaszolni azt a kérdést, „mivel győzi le a nép a nyárspolgáriságot",** mégpedig azon oknál fogva nem tudta megválaszolni, mert „a vallási mélységektől még jobban félt, mint a pozitiv zátonyoktól."*** Herzen öntudatlanul kereste istent, de tudatával elvetette, s ebben rejlik tragédiája. „Nem az új világ első prófétája és mártírja ő, hanem a régi világ, a régi Róma utolsó harcosa, haldokló gladiátora."° A mai orosz értelmiségnek meg kell értenie, milyen tanulságot meríthet Herzen sorsából; tudatosan ama „eljövendő kereszténység" mellé kell állnia, amelyet olyan gondos előzékenységgel kieszelt számára Merezskovszkij.

Ennek az egész gondolatsornak az alapja az általunk immár jól ismert játék a szavakkal: a jóra való törekvés istenkeresés. Minthogy a „nyárpolgáriság" gyűlölete kétségkívül a jóra való törekvésből fakad, a nyárspolgáriságot gyűlölő Herzen tudattalan istenkereső volt. S minthogy nem akart vallásos álláspontra helyezkedni, a következetlenség hibájába esett, ez pedig „hasadást" idézett elő nála. A fentebb kifejtettek után nincs szükség annak bizonyítására, hogy ez a szavakkal való játék amellyel, itt szerzőnk előhozakodik, elméleti értékét tekintve nem több egy rossz szóviccnél. De nem árt közelebbről szemügyre venni Merezskovszkijnak azt a szilárd meggyőződését, hogy a „pozitivizmus" végzetes módon az „abszolút nyárspolgársághoz" vezet. Min alapszik ez a nézet, amelyet, amint azt mindjárt látni fogjuk, Merezskovszkijjal együtt mások is hangoztatnak? Merezskovszkij így magyarázza elgondolását:

„Európában a pozitivizmus csak most válik vallássá, Kínában

* Ugyanott, 6. old.
** Ugyanott, 10. old.
*** Ugyanott, 15. old.
° Ugyanott, 19. old.

már azzá vált. Kína szellemi fundamentuma, Lao-Ce és Konfucius[11] tanítása — a tökéletes pozitivizmus, az isten nélküli vallás, »földi, ég nélküli vallás«, ahogy Herzen az európai tudományos realizmust nevezi. Semmiféle titkok, semmiféle »más világok« felé való sóvárgások és vágyak. Minden egyszerű, minden sima. Rendíthetetlen józan ész, rendíthetetlen pozitivizmus. Az van, ami van, és semmi egyéb nincs, semmi egyébre nincs szükség. Ez a földi világ minden, és más világ nincs. A föld minden, és nincs semmi a földön kívül. Az ég nem a föld kezdete és vége, hanem a földnek kezdet és vég nélküli folytatása. A föld meg az ég nem *lesznek egyek*, ahogyan azt a kereszténység állítja, hanem *most is egyek*. A föld hatalmas birodalma az égi birodalom, a földi ég. A középső birodalom — az örök közép, az örök középszerűség, az abszolút nyárspolgáriság birodalma — »nem isteni, hanem emberi birodalom«, ahogy megint csak Herzen a pozitivizmus társadalmi eszményét meghatározza. Az ősök tiszteletének, amelyet Kínában tapasztalunk, a régmúlt aranykornak megfelel Európában az utodók tisztelete, a jövőbeli aranykor. Ha mi nem, majd utódaink látni fogják a földi paradicsomot, a földi eget — állítja a haladás vallása. Mind az ősök tisztelete, mind az utódok tisztelete az egyedüli emberi egyént, a személyiséget feláldozza a személytelen, megszámlálhatatlan egyénből álló fajnak, a népnek, az emberiségnek, — »a nyárspolgári kicsinyességek miriádjából préselt fekete kaviárnak«, az eljövendő egyetemes poliptelepnek és hangyabolynak. Ha az ember megtagadja istent, az abszolút isteni személyt, szükségképpen megtagadja saját emberi személyiségét. Ha az ember, a mérsékelt jóllakottság egy tál lencséjéért lemond isteni éhségéről és isteni elsőszülöttségéről, elkerülhetetlenül az abszolút nyárspolgáriságba süllyed. A kínaiak — tökéletes sárga arcú pozitivisták; az európaiak — még egyelőre nem tökéletes fehérarcú kínaiak. Ebben a tekintetben az amerikaiak tökéletesebbek az európaiaknál. Ott a szélső Nyugat találkozik a szélső Kelettel"*.

Itt a mi „mély kultúrájú" szerzőnk bámulatos érvelése teljes

* Ugyanott, 6—7. old.

nagyságában jelenik meg előttünk. Amint látjuk, feltételezi, hogy egy bizonyos gondolatot *bebizonyítani* annyi, mint azt ismételgetni, és hogy minél gyakrabban ismételjük, annál meggyőzőbben bizonyítjuk be. Miért kell a „pozitivizmusnak" nyomban a nyárspolgársághoz vezetnie? Azért, mert „ha az ember megtagadja istent, szükségképpen megtagadja saját emberi személyiségét". Már nemegyszer hallottuk ezt Merezskovszkijtól, egyetlenegyszer sem vette magának a fáradságot, hogy akárcsak a leghalványabb kísérletet is tegye e gondolat alátámasztására. De már tudjuk, hogy az olyan emberek, akik hozzászoktak ahhoz, hogy az emberi lelket egy túlvilági fantom kedvéért kifosszák, nem képzelhetik a dolgot másként: szükségképpen azt gondolják, hogy a fantom eltűnésével az emberi szívben „az összes érzelmek pusztulása" következik be, mint Szumarokov Kascsejánál[12]. Márpedig ott, ahol az összes érzelmek kipusztulnak, természetszerűleg megteremnek az összes bűnök. Számunkra most csak az a kérdés, voltaképpen mit is ért „nyárspolgáriságon" Merezskovszkij, és miért sorolja éppen a nyárspolgáriságot a bűnök közé.

Hallottuk: az ember abszolút nyárspolgáriságba süllyed, ha a mérsékelt jóllakottság kedvéért lemond isteni éhségéről és isteni elsőszülöttségéről. Néhány sorral feljebb pedig szerzőnk értésünkre adta, hogy az isteni éhségről és az isteni elsőszülöttségről való lemondás ott következik be, ahol az emberi egyént feláldozzák „a személytelen megszámlálhatatlan egyénből álló fajnak, a népnek, az emberiségnek". Tegyük fel, hogy szerzőnk helyesen határozza meg az „abszolút nyárspolgáriságot", és kérdezzük meg, vajon hol is látta azt: talán a mai Európában? Tudjuk, hogy a mai Európában a burzsoá rendszer van uralmon, melynek alapvető burzsoá törvénye ez a szabály: mindenki magáért, isten mindenkiért. S nem nehéz megérteni, hogy olyan emberek, akik gyakorlati életükben ezt a szabályt követik, egyáltalán nem hajlandók feláldozni magukat (ennélfogva „egyéniségüket" sem) „a faj, a nép az emberiség" kedvéért. Miért mesél hát ilyeneket a mi „mély kultúrájú" szerzőnk?

De ez még nem minden.

Meghatározása szerint az „abszolút nyárspolgáriság" abban áll, hogy az emberi egyént feláldozzák a „fajnak, a népnek, az emberiségnek" *a jövőben bekövetkező aranykor* kedvéért. S éppen az egyénnek ez a jövőben bekövetkező aranykor kedvéért való feláldozása jellemzi a mai Európát, míg a „sárga arcú pozitivisták" — a kínaiak — a múltbeli aranykort tisztelik. De megint csak leszögezzük: hiszen a mai Európában a burzsoá rendszer van uralmon; honnan vette hát Merezskovszkij, hogy a Nyugat-Európában uralmon levő burzsoázia a jövőbeli aranykor felé törekszik? Kiről fest arcképet? Hol hall beszélgetéseket? Csak nem a szocialisták körében, akik, mint tudjuk, először beszéltek a jövőben bekövetkező aranykorról?

Ez valóban így is van. A szocializmus Merezskovszkij szavai szerint „akaratlanul is magában foglalja a nyárpolgáriság örök középszerűségének szellemét, a pozitivizmusnak mint vallásnak elkerülhetetlen metafizikai következményét, hiszen maga a szocializmus is a pozitivizmusra épül".* Hagyjuk most figyelmen kívül a metafizikát, s nézzük meg a dolgot társadalomlélektani szempontból.

„Az éhes proletár és a jóllakott nyárspolgár gazdasági érdekei különbözők, de a metafizikája és vallása azonos — hangoztatja Merezskovszkij —, a mérsékelt józan ész metafizikája, a mérsékelt nyárspolgári jóllakottság vallása. A negyedik rend háborúja a harmadik rend ellen, amely gazdaságilag reális, metafizikailag és vallásilag éppen annyira nem reális, mint a sárga faj háborúja a fehér faj ellen; ott is, itt is erő áll szemben erővel, nem pedig isten istennel"**.

„Metafizikailag és vallásilag nem reális az a harc, amelyben

---

* Ugyanott, 11. old. A Merezskovszkijjal azonos nézeteket valló Zinaida Gippiusz sokkal határozottabban fejezi ki magát. Arról igyekszik meggyőzni a nyugat-európai olvasókat, hogy a szocialista tanok „auf einem krassen Materialismus" alapulnak. (Lásd „Die wahre Macht des Zarismus" c. cikkét a „Der Zar und die Revolution" c. időszaki gyűjteményben. 193. old.)[13]

** Ugyanott, 10. old.

nem isten száll szembe istennel." Ám legyen. De miért gondolja szerzőnk, hogy az éhes proletariátust a mérsékelt jóllakás mellett semmiféle erkölcsi érdek nem hajtja, még abban az esetben sem, amikor feláldozza egyéni érdekeit a kétségtelen „aranykor" érdekeinek? Ez rejtély marad. De ezt a rejtélyt nem nehéz megfejteni. Az éhes proletariátus lelkivilágának jellemzését szerzőnk azoktól az uraktól vette át, akikről már Heine azt mondotta, hogy:

Sie trinken heimlich Wein,
Und predigen öffentlich Wasser.*[14]

Régi nóta ez. Amikor az „éhes proletár" bizonyos gazdasági követelésekkel lép a jóllakott burzsoá elé, ez „durva materializmussal" vádolja őt. A burzsoá nem érti és nem értheti meg a maga jóllakott korlátozottságában, hogy az éhes proletár számára *gazdasági* követeléseinek megvalósítása egyenértékű annak a lehetőségnek a biztosításával, hogy legalább egynémely „lelki" igényét kielégíthesse. Nem tudja elképzelni azt sem, hogy az a harc, amelyet e gazdasági követelések teljesítéséért vív, az éhes proletár lelkében felkeltheti a bátorság, az emberi méltóság, az önfeláldozás, a közügyek iránti odaadás stb. stb. nemes érzelmeit. A burzsoá saját magából indul ki. Ő maga nap mint nap gazdasági harcot vív, de ennek során semmiféle erkölcsi megújulást nem él át. Ezért megvető mosolyra húzódik ajka, amikor a proletár eszményekről hall: „Meséld ezt másoknak, engem nem teszel lóvá!" S ezt a szkeptikus nézetét, mint láttuk, teljes mértékben osztja Merezskovszkij, aki a jóllakott „nyárspolgáriság" gyűlölőjének képzeli magát. S vajon ő az egyetlen? Sajnos, korántsem. Olvassuk el, például, mit ír N. Minszkij:

„Hát nem látjátok, hogy a szocialista munkás és a kapitalista dandy életcélja azonos, hogy mindketten a szükségleti cikkeket és a kényelmes életet bálványozzák, mindketten a szükségleti cikkek mennyiségének növelésére törekszenek? Csak éppen az egyik a lépcső alsó, a másik felső fokán áll. A munkás a kényelme

* Ó, vizet prédikáltanak, de bort ittak e hősök.

élet minimumának, a kapitalista a maximumának növelésére törekszik. Mindkettőjüknek igaza van egymással szemben, s a köztük folyó harc nem más, mint versengés azért, hogy melyik lépcsőfokot kell előbb kiküszöbölni — a felsőt-e vagy az alsót."*

Más helyütt pedig ezt írja: „Ha a negyedik rend szemünk láttára sorra aratja a győzelmeket, ennek nem az az oka, hogy több szent elv szól mellette, hanem az, hogy a munkások prózai módon szervezik erőiket, tőkéket gyűjtenek, követeléseket támasztanak és ezeket erőszakkal igyekeznek érvényesíteni. Értse hát meg, barátom. Én szívvel-lélekkel rokonszenvezem az új társadalmi eszmékkel, már csak azért is, mert magamat is munkásnak tekintem. Hajlandó vagyok elismerni azt is, hogy ezek oldalán van az igazság, mert az igazságot nem tekintem egyébnek, mint a reális erők egyensúlyának. Ezért a konzervativizmust az igazság elárulásának tartom. De mindenképpen látnom kell, hogy az új társadalmi eszmék győzelmei nemcsak hogy nem teremtenek új erkölcsöt, hanem még inkább a tárgyimádat mocsarába taszítanak bennünket. Mindenképpen látnom kell, hogy a szocialisták eszménye a tárgyi jólétnek ugyanaz a kispolgári eszménye, lefelé, a mindenki számára elérhető minimum irányába meghosszabbítva. Nekik igazuk van a maguk szempontjából, de nem ők fogják elhozni az új igazságot."**

Végül, Minszkijnek „Társadalmi kérdésekről" című nemrég megjelent könyvében ezt olvassuk:

„Mi, az orosz értelmiség, szellemi öngyilkosságot követnénk el, ha hivatásunkról és általános emberi eszményünkről megfeledkezve teljes egészében elfogadnók az európai szociáldemokrácia tanítását egész filozófiai alapjával és pszichológiai tartalmával együtt. Mindig tudatában kell lennünk annak, hogy az európai szocializmus az individualizmusnak ugyanabban az eredendő bűnében fogant, mint az európai nemesség és kispolgárság. Az európai proletariátus összes igényeinek és reményeinek nem az általános emberszeretet az alapja, hanem ugyanaz a szabadság

* „A jövő vallása". 287. old.
** Ugyanott, 288. old.

és komfort iránti vágy, mely annak idején a harmadik rendet lelkesítette és a jelenlegi egyenetlenséget okozta. A munkások igényei és reményei jogosabbak és emberibbek a tőkések igényeinél, de osztályjellegűek lévén, nem esnek egybe az emberiség érdekeivel."*

Merezskovszkij sehogy sem boldogult a szabadság és a szükségszerűség antinómiájával. Minszkij az emberszeretet és a komforttal párosuló szabadság antinómiájába ütközött bele. A második még mulatságosabb az elsőnél. Minszkij mint javíthatatlan idealista teljesen képtelen megérteni, hogy egy bizonyos osztály érdeke egy bizonyos társadalom történelmi fejlődésének bizonyos időszakában egybeeshet az általános emberi érdekekkel. Semmi kedvem sincs ahhoz, hogy kisegítsem őt ebből a nehézségből, de hasznosnak tartom az olvasó figyelmét felhívni arra, hogy az a felfogás, amely szerint a modern szocializmus a proletariátus „kispolgári" törekvéseinek kifejezése, az égvilágon semmi újat nem tartalmaz, legfeljebb talán néhány speciális kifejezést.** Így például már Renan[15] „Avenir de la Science" című munkája előszavában ezt írta: „Az olyan állam, amely a legnagyobb boldogságot biztosítaná az individuumnak, az emberiség nemes törekvései szempontjából valószínűleg a mélységes hanyatlás állapotába kerülne." Vajon az egyén boldogságának és az emberiség nemes törekvéseinek ez a szembehelyezése nem ősképe-e az

---

* Na obscsesztvennije tyemi" [„Társadalmi témákról"]. Szentpétervár 1909. 63. old.

** Mellesleg, Merezskovszkij „A jövő fajankója" c. könyvének 10. oldalán és másutt olyan színben tünteti fel a dolgot, mintha az „éhes proletár" lelkivilágáról vallott felfogása csupán Herzen felfogásának továbbfejlesztése volna. De ez egyáltalán nem így van. Herzen valóban feltételezte, hogy a nyugati proletariátust „teljesen áthatja majd a nyárspolgáriság". De ezt csak abban az esetben vélte elkerülhetetlennek, ha Nyugaton nem megy végbe szociális forradalom. Merezskovszkij szerint pedig éppen a szociális — azaz legalábbis a szocialista — forradalomnak kell majd a kispolgársághoz vezetnie. Hogy Herzennek mik a nézetei a kispolgáriságról és arról, hogy ezt a mi mostani felsőbbrendű embereink hogyan torzítják el, erre vonatkozólag lásd „Korunk kispolgárának ideológiája" c. cikkemet. („Szovr. mir", 1908. május és június)

emberszeretet és a komforttal párosuló szabadság ama szembeállításának, amelyet Minszkij tálal fel nekünk a modern szocializmus természetére vonatkozó kritikai és, természetesen, eredeti elmélkedései eredményeképpen? Ugyanaz a Renan, aki részben már megértette az osztályharcnak mint az emberiség történelmi haladása rugójának jelentőségét, sohasem volt képes felemelkedni arra a fokra, hogy ezt a harcot a harcban részt vevők erkölcsi tökéletesedése forrásának tekintse. Úgy vélte, hogy az osztályharc az emberekben csupán az irigységet és általában a legalantasabb ösztönöket fejleszti. Szerinte azok, akik az osztályharcban részt vesznek, legalábbis az elnyomottak részéről — ami különösen érdekes a mi esetünkben —, képtelenek magasabb fokra emelkedni, mint Caliban, aki gyűlöli urát, Prosperót[16]. Renan azzal vigasztalta magát, hogy a trágyából teremnek a virágok és hogy a felszabadító népi mozgalmakban részt vevők alantas érzelmei végül mégiscsak a haladás ügyét szolgálják. Hasonlítsuk össze ezt az osztályharcra vonatkozó felfogását azzal, amit Merezskovszkijnál és Minszkijnél a harcoló proletariátus lélektanáról olvastunk, s meg fogunk döbbenni, milyen nagy a hasonlatosság e régi álfilozófiai fecsegés és *a dekadencia* új *evangéliuma* között. És nem csupán Renannál találkozunk ilyen álfilozófiai fecsegéssel: éppen csak a többieknél világosabban juttatta kifejezésre azt a hangulatot, amelyet megtalálhatunk már néhány francia romantikusnál és amely uralkodóvá válik a francia „parnasszisták"[17] körében. A l'art pour l'art elméletének fanatikus hívei meg voltak győződve arról, hogy ők „nem a hétköznapi izgalmakra, nem a nyerészkedésre, nem a harcokra" születtek, s a legritkább kivételektől eltekintve, képtelenek voltak megérteni annak a „hétköznapi izgalomnak" erkölcsi nagyságát, amelyet a történelmi „osztályharcok" okoznak. Mint a „nyárspolgáriság" őszinte, a „maguk módján" becsületes és nemeslelkű gyűlölői, a nyárspolgársághoz tartozónak tekintették koruk minden civilizált emberét, és valóban komikus felháborodással vádolták nyárspolgáriasággal azt a nagy történelmi mozgalmat, amely arra van hivatva, hogy erkölcsi téren kiirtsa *a nyárspolgáriságot*, véget vetve a nyárspolgári

(vagyis burzsoá) termelési módnak. Azt a komikus megvetést, melyet a proletariátus felszabadító harcának képzelt nyárspolgársága iránt a parnasszisták tanúsítottak, átvették a dekadensek, — előbb a franciák, majd az oroszok is. Ha fontolóra vesszük azt a körülményt, hogy új evangelistáink, például éppen Minszkij meg Merezskovszkij, nagy buzgalommal és kitűnő tanulmányi eredményekkel képezték magukat a dekadens iskolában, akkor nyomban érthetővé válik előttünk, honnan ered az éhes nyugat-európai proletár gondolkodásmódjáról vallott nézetük, amelyet olyan hamisítatlan nyárspolgári színben tüntetnek fel az orosz intellektuel épülésére.

VII

Ó jaj! Nincs új a nap alatt! Kiderül, hogy Merezskovszkij, Minszkij és a hozzájuk hasonlók egész evangéliuma — legalábbis ami a nyugat-európai proletariátus képzelt nyárspolgáriságához való negatív állásfoglalást illeti — csupán egy pár nagyon kifakult eredetinek egy új másolata. De ez a kisebbik baj. A hiba ott van, hogy az az eredeti, amelyet a proletár nyárspolgáriság saját tenyésztésű leleplezői reprodukálnak, maga is velejéig burzsoá szellemmel van átitatva. A sors különös iróniája ez — s be kell vallanunk, igen keserű, gonosz irónia! A francia parnasszisták és dekadensek, bár nyárspolgársággal vádolják az „éhes proletárokat, akik nehéz harcokban védelmezik az emberi életre való jogukat, maguk sem vetették meg a földi javakat, sőt ellenkezőleg, a modern burzsoá társadalomtól többek között azt vették rossz néven, hogy nekik, a parnasszista és dekadens uraknak, a szépség és igazság kifinomult szolgáinak, nem eleget juttat ezekből a javakból. A proletariátus osztálymozgalmát az irigység alantas érzése származékának tekintették, de a világon semmi kifogásuk sem volt a társadalom osztálytagozódása ellen. Flaubert[18] Renanhoz írott egyik levelében ezt mondja: „Köszönöm önnek, hogy szembefordult a demokratikus egyenlőséggel, amely nézetem szerint a halál eleme a világon." Nem meglepő tehát, hogy a

„parnasszisták és a dekadensek" a nyárspolgáriság iránt érzett minden gyűlöletük mellett a burzsoá társadalom pártján állottak abban a harcban, melyet az a proletárok újító törekvései ellen vívott. Egy csöppet sem meglepő az sem, hogy mielőtt bezárkóztak volna *„elefántcsonttornyukba"*, mindannyian igyekeztek anyagilag a lehető legjobban berendezkedni a burzsoá társadalomban. Huysmans[19] „A rebours" című ismert regényének a hőse, aki a nyárspolgáriság elleni gyűlöletében odáig ment, hogy szükségesnek érezte egész életét a burzsoá társadalomban szokásos életberendezéssel ellentétes módon berendezni (innen a regény címe — „megfordítva", visszájára), azzal kezdi a dolgot, hogy rendezi pénzügyeit, s biztosít magának egy — ha jól emlékszem — 50 000 frankos járadékot. A nyárspolgáriságot szíve mélyéből gyűlöli, de eszébe nem jut, hogy csak a nyárspolgári (kapitalista) termelési mód folytán tud a kisujját sem mozdítva nagy jövedelmet zsebrevágni és nyárspolgárellenes különcködéseinek hódolni. Akarja az okot, de gyűlöli az okozatot, amelyet ez az ok szükségképpen létrehoz. Akarja a burzsoá gazdasági rendet, de megveti azokat az érzelmeket és hangulatokat, amelyeket ez kelt. Ellensége a *nyárspolgáriságnak*; ám ez nem gátolja meg abban, hogy *tizig-vérig nyárspolgár* maradjon, mert a nyárspolgáriság elleni lázadásában sohasem támadja a nyárspolgári gazdasági rend alapját.

Merezskovszkij beszél arról a tragédiáról, amelyet Herzen a „nyárspolgári" Európában szerzett benyomások hatása alatt átélt. Nem fogok itt erre a tragédiára behatóbban kitérni. Csak annyit mondok, hogy Merezskovszkij ezt még kevésbé értette meg, mint a néhai N. Sztrahov[20], aki „A Nyugat elleni harc irodalmunkban" című könyvében írt róla.* De szeretném felhívni az olvasó figyelmét arra a tragikus kettősségre, amely elkerülhetetlen az olyan ember lelkében, aki őszintén megveti a „nyárs-

* Erről a tragédiáról kifejtettem nézetemet „Az emigráns Herzen" c. cikkemben, amelyet a „Mir" kiadásában, Ovszjanyiko-Kulikovszkij szerkesztésében megjelent „A XIX. századi orosz irodalomtörténet" 13. füzetében tettem közzé.

polgáriságot" és ugyanakkor teljesen képtelen megszabadulni a társadalmi viszonyok alapjára vonatkozó nyárspolgári álláspontól. Az ilyen ember akarva-akaratlan pesszimista társadalmi nézeteket fog vallani: hiszen semmit a világon nem várhat a társadalmi fejlődéstől.

Ámde pesszimistának lenni nehéz. Nem mindenkinek adatott meg, hogy elviselje a pesszimizmust, és íme a „nyárspolgáriság" gyűlölője elfordítja tekintetét a földtől, melyet teljesen és örökre átitat a „nyárspolgáriság", és ... az égre szegezi. „Az ember és a természet elsivárosodása" megy végbe, amelyről fentebb már szólottam. A másvilági kísértet mindenféle nyárspolgárellenesség kimeríthetetlen rezervoárjaként jelenik meg, s ily módon megnyílik a legegyenesebb út a miszticizmus területe felé. Nem véletlen, hogy az őszinte és becsületes Huysmans, aki olyan mélyen átélte műveit, életét mint meggyőződéses misztikus, csaknem mint szerzetes fejezte be.

Ha mindezt figyelembe vesszük, könnyűszerrel meghatározhatjuk azoknak a vallási kereséseknek szociológiai ekvivalensét, amelyek ilyen erősen jelentkeznek nálunk abban a körben, amelynek több vagy kevesebb — s inkább több, mint kevesebb — köze van a dekadenciához.*

VIII

Azok, akik ehhez a körhöz tartoznak *keresik az égbe vezető utat, annál az egyszerű oknál fogva, mert a földön utat tévesztettek.* Az emberiség legnagyobb történelmi mozgalmait mélységesen

* Merezskovszkij jól megérti, milyen kapcsolatban vannak valláskeresései a dekadens „kultúrával". (Lásd a „Der Zar und die Revolution" című gyűjteményt. 151. és köv. old.) Az orosz dekadensek egyik képviselőjeként Merezskovszkij hallatlanul felnagyítja a dekadencia társadalmi jelentőségét. Ezt mondja: „Die russischen Dekadenten sind eigentlich die ersten russischen Europäre; sie haben die höchsten Gipfel der Weltkultur erreicht, von denen sich neue Horizonte der noch unbekannten Zukunft überblicken lassen"[21] stb. Ez a szó szoros értelmében véve mulatságos, de teljesen érthető, ha figyelembe vesszük azt a körülményt, hogy Merezskovszkij egész új evangéliumával egyetemben az orosz dekadencia édesgyermeke.

„nyárspolgáriaknak" tartják. Ez a magyarázata annak, hogy közülük egyesek közönyösek vagy kifejezetten ellenségesek e mozgalmakkal szemben, mások pedig, bár eljutottak odáig, hogy rokonszenveznek velük, mégis szükségesnek tartják, hogy szentelt vizet fröccsentsenek rájuk és így lemossák róluk „materiális" gazdasági eredetük átkát.

De hiszen, mondhatnák nekem, saját maga is elismeri, hogy az égbe vezető utat kereső dekadenseink között vannak olyanok, akik rokonszenveznek a modern társadalmi mozgalmakkal. Hogyan lehet ezt összeegyeztetni azzal a gondolattal, hogy mindezeket az embereket mégis nyárspolgári szellem hatja át?

Ilyen ellenvetést nem csak *lehet* tenni. *Meg is tették,* még mielőtt én ezt a gondolatot kimondtam. Mégpedig nem más tette meg, mint az új evangélium egyik prófétája, Minszkij.*

Ismeretes, hogy 1905 őszén Minszkij, aki ebben az évben tette közzé „Új vallás" című könyvét — amelyből fentebb hosszú részleteket idéztem a mai munkásmozgalom „nyárspolgári" szellemére vonatkozólag —, csatlakozott szociáldemokráciánk egyik frakciójához. Ezen természetesen sokan gúnyolódtak és megütköztek. S vajon mit válaszolt Minszkij erre a megütközésre és gúnyolódásra? Igen hosszú részletet idézek, mert Minszkij magyarázkodásában a mai — orosz és nyugat-európai — közélet és irodalom igen fontos kérdéseit érinti:

„Mindenekelőtt meg kell jegyeznem, hogy az ellenem irányuló csodálkozások és vádak nagy része annak az alapvető félreértésnek tudható be, amely liberális kritikánkban a szimbolista és misztikus költészetet illetően eluralkodott, és amely abban a meggyőződésben rejlik, hogy az új szellemiségű költők, ha nem kifejezett ellenségei a politikai szabadságnak, mindenesetre

* Pontosabban fejeztem volna ki magam, ha ezt mondottam volna: „az egyik új evangélium egyik prófétája". Minszkij véleménye szerint az ő új evangéliuma egyáltalán nem hasonlít Merezskovszkij új evangéliumához (lásd „Abszolút reakció" c. cikkét a „Társadalmi témákról" c. gyűjteményben). Ehhez joga van. De én is ragaszkodom ahhoz a Minszkij jogához hasonlóan vitathatatlan jogomhoz, hogy e két evangéliumban felfedezzem a csodálatos *családi hasonlatosság* vonásait.

közönyösek politikailag. A Szkalicsevszkijek meg a Protopopovok[22] a legfontosabbat nem vették észre — azt, hogy az egész szimbolista mozgalom nem volt egyéb, mint szabadságra való törekvés és tiltakozás a konvencionális, kívülről rájuk erőszakolt tendenciák ellen. Amikor pedig a szabadságra buzdító szavak helyett Oroszország fölött a szabadság friss szele kezdett fújdogálni, a liberális kritika szempontjából érthetetlen, valójában azonban szükségszerű és egyszerű dolog történt. Az új törekvések valamennyi — hangsúlyozom ezt a szót —, kivétel nélkül valamennyi képviselője: Balmont, Szollogub, Brjuszov, Merezskovszkij, A. Belij, Blok, V. Ivanov[23] — az orosz forradalom táborához tartozó dalnokoknak bizonyultak. A reakció táborában olyan költők maradtak, akik idegenkedtek a szimbolizmustól és hívek maradtak a régi hagyományokhoz: a Golenyiscsev-Kutuzovok és a Certyelevek. Ugyanez történt az orosz festők körében is. A »Művészet világához«[24] tartozó kifinomult esztéták forradalmi-szatirikus folyóiratot alapítanak a szélső ellenzék képviselőivel együtt, míg a tendenciózus festészet régi lovagjai, a vándorkiállítások oszlopos tagjai, a forradalmi vihar első mennydörgésére a sarokba bújtak. Micsoda érdekes szembeállítás: Repin[25], az egészséges realista — az akadémia rektora, s képet fest az Államtanácsról; az impresszionista Szerov[26] pedig — ugyanannak az akadémiának az ablakából vázlatot készít a munkások tömege ellen január 9-én indított kozák rohamról. Egyébként, nincs ebben semmi meglepő. Nálunk megismétlődött egy jelenség, amelyet már megfigyelhettünk az európai életben. Vajon Morris[27], az őszinte esztéta, a preraffaeliták[28] barátja, nem volt-e ugyanakkor egy szociális utópia szerzője és a munkásmozgalom egyik vezetője? Vajon a legtehetségesebb mai szimbolisták — Maeterlinck[29] és Verhaeren[30] — nem a szabadság és az igazságosság apostolai-e? A szimbolizmus és a forradalom kapcsolata — belső szükségszerűség. A legkifinomultabb idegzetű művészek természetszerűleg a legérzékenyebben reagálnak az igazság szavára. Akik a művészet területén újítók, természetesen együtt menetelnek a gyakorlati élet átalakítóival."

E hosszú részletben a legfigyelemreméltóbb az a megállapítás (méghozzá Minszkij által „hangsúlyozott" megállapítás), hogy

nálunk az új irodalmi törekvések képviselői kivétel nélkül valamennyien „az orosz forradalom táborához tartozó dalnokoknak" bizonyultak. Ez csakugyan igen érdekes tény. De ahhoz, hogy megértsük ennek a ténynek a jelentőségét az orosz társadalmi eszmék és az orosz irodalom történetében, hasznos lesz egy kissé tájékozódnunk a történelemben. Franciaországban, ahonnan a dekadencia átcsapott hozzánk, az „új áramlatok képviselői" olykor szintén „a forradalom táborához" tartozó dalnokok voltak. S tanulságos megemlíteni e jelenség néhány sajátosságát. Nézzük Baudelaire-t[31], akit sok igen fontos vonatkozásban azon legújabb irodalmi áramlatok megalapítójának lehet tekinteni, amelyek éppen Minszkijt is magukkal ragadták.

Nyomban az 1848-as februári forradalom után Baudelaire Champfleuryvel[32] együtt megalapítja a „Le salut public" című forradalmi folyóiratot. A folyóirat ugyan nem volt hosszú életű; mindössze két száma jelent meg: február 7-én és 28-án. De ennek nem az volt az oka, hogy Baudelaire megszűnt a forradalom dalnoka lenni. Nem, még 1951-ben is ott látjuk a „La république du peuple" című demokratikus almanach szerkesztőinek a sorában, és roppant figyelemre méltó az a tény, hogy élesen elítéli „a l'art pour l'art gyermeteg elméletét". 1852-ben Pierre Dupont[33] „Chansons"-jaihoz írott előszavában Baudelaire azt bizonygatja, hogy „a művészet ma már elválaszthatatlan az erkölcstől és a hasznosságtól" (l'art est désormais inséparable de la morale et de l'utilité). Néhány hónappal előbb pedig ezt írta: „A forma vak tisztelete furcsa szélsőségekhez vezet . . . eltűnik az igaz és az igazságos fogalma. A művészet iránti féktelen szenvedély rákfene, amely minden egyebet elpusztít . . . Megértem a képrombolóknak és muzulmánoknak a szentek képei elleni haragját . . . a művészet eszeveszett imádata visszaélés az értelemmel" stb. Egyszóval, Baudelaire csaknem a mi esztétika-rombolóink nyelvén beszél. Méghozzá a nép nevében, a forradalom nevében.

S mit mondott ugyancsak Baudelaire a forradalom előtt? Azt mondotta — mégpedig nem régebben, mint 1846-ban —, hogy amikor szemtanúja egy republikánus fellobbanásnak és látja, amint egy rendőr puskatussal agyba-főbe ver egy republi-

kánust, kész felkiáltani: „Üsd, nem apád, üsd csak, drága rendőr... Imádlak ezért a verésért, és Jupiterhez, a legfőbb bírához hasonlónak tartalak. Az az ember, akit ütsz — a rózsák és a jó illatok ellensége, a gazdasági eszközök fanatikusa; az Watteau[34] és Raffaello ellensége, a fényűzés, a művészet és a szépirodalom ádáz ellensége, dühödt képromboló, Venus és Apollo hóhéra... Vallásos buzgósággal üsd a fejét az anarchistának!" Egyszóval, Baudelaire akkor igen erős kifejezéseket használt. S mindezt a szépség nevében, a l'art pour l'art nevében tette.

De mit mondott a forradalom *után?* Azt mondotta — méghozzá nem is olyan hosszú idővel az ötvenes évek elején lezajlott események után, nevezetesen 1855-ben —, hogy a haladás eszméje nevetséges, hogy ez a hanyatlás jele. Ahogy akkor mondotta, ez az eszme „olyan lámpás, amely sötétségbe burkolja a tudás minden kérdését, s aki a történelemben világosan akar látni, annak mindenekelőtt el kell oltania ezt az ármányos mécsest". Egyszóval, a „forradalom táborának" hajdani „dalnoka" ezúttal is igen erős kifejezéseket használt. S megint csak a szépség nevében, a művészet nevében, megint csak az „új áramlatok" nevében.*

IX

Mit gondol Minszkij, mi az oka annak, hogy Baudelaire, aki 1846-ban könyörgött a drága rendőrnek, hogy agyba-főbe verje a republikánust, két évvel később „a forradalom táborához tartozó dalnok" lett? Talán az, hogy eladta magát a forradalmároknak? Természetesen nem az. Baudelaire azon mégiscsak jóval kevésbé szégyenletes oknál fogva került a „forradalmi táborba", mert — számára is teljesen váratlanul — odavetette őt a népi mozgalom hulláma. Ő, aki olyan érzékeny volt, mint valami hisztériás nő, képtelen volt az ár ellen úszni, s amikor „a szabadságra buzdító

* Lásd *Albert Cossagne:* „La théorie de l'art pour l'art en France chez les derniers romantiques et les premiers réalistes". Párizs 1906. 81. és köv. old., 113. és köv. old.

szavak" helyett Franciaország fölött „a szabadság friss szele kezdett fújdogálni", ő, aki még nemrégiben olyan durván csúfot űzött a szabadságra buzdító szavakból és a szabadságért vívott aktív harcból, akár a szél által felkapott papírlap a forradalmárok táborába sodródott. Amikor pedig a reakció kerekedett felül, amikor a szabadság friss szele elült, már nevetségesnek tartotta a szabadság eszméjét. Az ilyenfajta emberek teljesen megbízhatatlan szövetségesek. Okvetlenül „reagálnak az igazság szavára". De általában nem sokáig reagálnak rá. Ehhez nem elég gerincesek. Felsőbbrendű emberekről álmodoznak; eszményítik az erőt; de nem azért eszményítik, mert maguk is erősek, hanem mert gyöngék. Nem azt *eszményítik*, amijük *van*, hanem azt, amijük *nincs*. Éppen ezért nem tudnak az ár ellen úszni. Általában a szél sodorja őket. Hát csoda, ha a forradalom szele olykor a demokraták táborába viszi őket? Ám abból, hogy olykor ez a szél sodorja őket, még nem következik, hogy — amint azt Minszkij bizonygatja — „a szimbolizmus és a forradalom kapcsolata — belső szükségszerűség". Egyáltalán nem! Ezt a kapcsolatot olyan okok idézik elő — amikor előidézik —, amelyek nincsenek közvetlen összefüggésben sem a szimbolizmus természetével, sem a forradalom természetével. Morris, Maeterlinck és Verhaeren példája pedig, amelyet Minszkij felhoz, a legjobb esetben is csak azt bizonyítja,* hogy tehetséges emberek lehetnek következetlenek. De ez azok közé az igazságok közé tartozik, amelyek nem szorulnak bizonyításra.

Kereken megmondom: sokkal jobban tisztelném az „új áramlatok" itteni képviselőit, ha az 1905—1906-os forradalmi vihar idején megmutatták volna, hogy tudnak úszni az ár ellen, és nem kapták volna fel hamar a forradalmi lantot. Hiszen most ők maguk is kénytelenek elismerni, hogy ez a lant az ő, ehhez hozzá nem szokott kezükben nem egészen harmonikus hangokat adott. Hiába, jobb lett volna továbbra is a tiszta szépség szol-

---

* Azt mondom: a legjobb esetben is, mert, őszintén bevallom, nem tudom, hogy Maeterlinck miben mutatkozott „a szabadság és igazságosság apostolának". Ha Minszkij erről felvilágosítana, igen hálás lennék érte.

gálatában maradni. Jobb lett volna új variációt kitalálni, például erre a régi témára:

Tizenhárom, szerencsétlen szám,
Baljóslat, bosszú, gúny és gazság
És azután, bukás, ravaszság —
A kígyóval küldött a sátán.[35]

Nem vállalom magamra a próféta szerepét, nem akarom megjósolni, hogy „az orosz forradalom táborához tartozó" dekadens „dalnokaink" meg fogják tenni az összes cikcakkokat azon az úton, amelyet annak idején Baudelaire megtett. De már jó néhány cikcakk mögöttük van, ezt igen jól tudják ők maguk is. Minszkij ezt írja: „Vajon régen volt az, hogy Merezskovszkij a görög, a felsőbbrendű ember palástjában tetszelgett? Vajon régen volt-e, amikor Bergyajev a marxistának, az újkantiánusnak a köntösét viselte! S íme, most alávetve magukat a spontán, leküzdhetetlen, legutolsó őszinteség erejének, a csoda leplezetlen zagyvaságának, mámorosan részt vesznek a babonás szektásság bambulájában[36], de reméljük, nem sokat fognak magukkal ragadni." Én is remélem, hogy Bergyajev és Merezskovszkij — s velük együtt Minszkij — „nem sokakat" ragadnak magukkal. De kérdem Minszkijtől: ő, aki ilyen jól ismeri az új áramlatok dekadens képviselőinek megdöbbentő állhatatlanságát, hogyan mutathat rá diadalmas arccal arra a tényre, hogy ez az állhatatlanság többek közt „az orosz forradalom táborába" is eljuttatta őket?

Ám ezek az emberek állhatatlanságukban is egy tekintetben állhatatosak maradnak: mindig lenézik a munkásosztály szabadságmozgalmát.* Maga Minszkij, elbeszélve nevetséges szerkesztős-

* Mellesleg, Minszkijnek, aki igen tájékozott a külföldi irodalmakban, tudnia kellett volna, hogy az ezekre jellemző új áramlatok éppen a munkásosztály szabadságtörekvéseire való reakcióként jöttek létre. Ez az igazság már általánosan elismert igazságként kerül be az irodalomtörténetbe. Hallgassuk csak meg, mit mond Léon Pineau a német regény fejlődéséről: „A szocializmus létrehozta Nietzschét, vagyis a névtelenségben alámerülni nem akaró egyéniség tiltakozását a nivelláló és mindent magával ragadó tömeg ellen; ama géniusz lázadását, aki nem akarja alávetni magát a tömeg osto-

ködésének történetét, bevallja — persze ezt a maga módján fejezve ki —, hogy amikor kapcsolatban volt a szociáldemokratákkal, új vallásossága malasztját akarta árasztani forradalmi törekvésükre. Ám most, amikor már régóta meggyőződött arról, hogy kísérlete eleve kudarcra volt kárhoztatva, könnyű szívvel kész egykori szövetségeseit megvádolni azzal, hogy súlyosan vétettek „az összes nagy szellemi értékek" ellen.*

X

De ebből elég. Merezskovszkij jellemzése során Minszkij ezt mondja:

„Merezskovszkij igen naiv módon felfedi előttünk, miért hisz Krisztus feltámadásában."

„A kétségtelenül rothadó tömeg szemében mit jelent a dicsőségben, az emberi emlékezetben való kétséges megmaradás? — kérdi. — Hiszen a legértékesebb, az egyedi, a visszahozhatatlan, ami engem önmagammá — Pjotrrá, Ivánná, Szókratésszé, Goethévé tesz, a bojtorjánlevélben már nem lesz meg." „Egy szó mint száz, az ok világos: Merezskovszkij fél a haláltól és halhatatlanságra vágyik."**

Ami igaz, az igaz! Merezskovszkij fél a haláltól, és halhatatlanságra vágyik. Minthogy pedig a tudomány egyáltalán nem biztos-

---

baságának, és — a szolidaritásról, az egyenlőségről és a szociális igazságról hangoztatott mindenféle nagy szavakkal ellentétben — a merész és paradox kinyilatkoztatását annak, hogy csak az erőseknek van joguk az élethez és hogy az emberiség csak azért létezik, hogy időnként kitermeljen néhány felsőbbrendű embert, akiknek a többiek mind rabszolgái lesznek."

Éppen ez a szocialistaellenes tendencia jelentkezett, Pineau szerint, az új német regényben. Ki állíthatja még ezek után, hogy az új irodalmi irányzatok nem homlokegyenest ellentétesek a proletariátus érdekeivel! De mintha Minszkij mit sem hallott volna az új áramlatoknak *erről* az oldaláról. „Ó, a süketség — nagy baj!" (Lásd „L'évolution du roman en Allemagne au XIX-e siècle". Párizs 1908. 300. és köv. old.)

* „Társadalmi témákról". 193—199. old.

** „Társadalmi témákról". 230. old.

sítja a halhatatlanságot, a valláshoz apellál, amelynek szemszögéből a halhatatlanság kétségtelen. Merezskovszkij oda lyukad ki, hogy feltétlenül van halhatatlanság, mert ha nincs, akkor elkerülhetetlenül eljön az az idő, amikor már nem lesz meg a legértékesebb, az egyetlen, az, ami Merezskovszkijt Merezskovszkijjá teszi. A logika szemszögéből nézve ez az érv még a legelnézőbb kritikát sem állja ki. Valamely lény vagy tárgy léte nem bizonyítható azzal az indoklással, hogy ha ez a lény vagy tárgy nem létezne, akkor abból rám nagy baj származna. Hlesztakov azt mondja, hogy neki ennie kell, különben lefogy. Ez az argumentuma, mint tudjuk, senkit sem győzött meg. De bármily gyönge is Merezskovszkij érvelése, tény, hogy tudatosan vagy öntudatlanul igen sokan folyamodnak hozzá. Köztük Minszkij is. Hallgassuk csak meg, milyen megvetően nyilatkozik azokról a „rövid eszűekről", akik véleménye szerint túlságosan egyszerűen döntik el a lét örök kérdéseit. „Halál? Ha, ha! Mind ott leszünk... Az élet kezdete? Ha, ha! Majom... Az élet vége? Ha, ha! Bojtorjánlevél... Meg akarván tisztítani az orosz életet a rothadt álértékektől, ezek a tréfacsinálók, a »Szovremennyik«, a »Gyelo«, az »Otyecsesztvennije zapiszki« e »talpraesett« »oszlopai« — a Piszarevek[37], Dobroljubovok[38], Scsedrinek[39], Mihajlovszkijok[40] —, anélkül hogy észrevették volna, értéktelenné tették az életet, és a legjobb szándékuk ellenére egy bágyadt valóságot és egy másodrangú irodalmat hoztak létre. A realizmus, tagadva az élet isteni jellegét, nihilizmussá fajult, a nihilista vidámság pedig unalomhoz vezetett. A léleknek kényelmetlen lett helyzete a majom és a bojtorjánlevél között, és nem sokat segített a dolgon sem a békák boncolása, sem a nép közé járás, sem az önfeláldozó politikai munkásság."*

Minszkij azt bizonyítja, hogy a „nihilista vidámság" előidézte unalmat nem lehet másként megszüntetni, csak ha magunkévá tesszük „a jövő vallását", melyet ő hirdet. Erről nem fogok vele vitatkozni. De miért izgatja őt úgy a „nihilista vidámság"? Nyilván azért, mert a tréfa illetlen ott, ahol a lét örök kérdéseit

* Ugyanott, 251. old.

döntik el. De vajon Minszkij azt hiszi-e, hogy azok az emberek, akik neki nem tetsző vidámságot tanúsítanak, ezeket a kérdéseket *tréfákkal döntötték el?* Ismeretes, hogy ezek éppen ellenkezőleg, komoly szellemi erőfeszítések árán igyekeztek megoldani: elég, ha emlékeztetünk Turgenyevnek arra az elbeszélésére, amelyben elmondja, milyen mohó érdeklődéssel fordult Belinszkij isten létének kérdése felé. De amikor a komoly kérdések komoly agymunka révén megoldást nyertek számukra, e kérdések régi, az apák és nagyapák által rájuk hagyott megoldásaihoz fordultak, s „vidám", vagyis gúnyoros hangulatba kerültek. Éppen e gúnyorosságuk emléke ingerli a mi komoly szerzőnket. Ez a komoly szerző nem akarja megérteni, hogy — amint Marx igen helyesen megjegyezte — amikor valami nevetséges dolgon nevetek, ez éppen azt jelenti, hogy komolyan veszem. Az egész kérdésnek tehát az a lényege, hogy mennyire voltak komolyak az „örök kérdéseknek" azok a megoldásai, amelyekhez a nyolcvanas és hetvenes évek „vidám" haladó gondolkodói eljutottak. Minszkij, aki ezeket a megoldásokat ilyen szavakkal jellemzi: „majom", „mind ott leszünk", „bojtorjánlevél" — teljesen komolytalanoknak tekinti őket. De itt ő maga nagymértékben beleesik abba a hibába, hogy nem veszi eléggé komolyan a dolgot.

„Mind ott leszünk", „majom" és „bojtorjánlevél" — mindez igen határozott világszemléletre mutat, amelyet ezekkel a szavakkal jellemezhetünk: a kozmosz egysége, az élőlények evolúciója, az élet formáinak örökös váltakozása. Mi van ebben komolytalan? Úgy hiszem, semmi. Úgy hiszem, éppen ilyen világszemléletet készített elő a tudomány fejlődésének egész menete a XIX. században. Miért haragszik hát Minszkij? Bosszantják azok a „ha-hák", amelyek — mondjuk meg az igazat — elég gyakran kísérték a „bojtorjánlevélre" meg a „majomra" való utalásokat. De legyünk igazságosak. Hiszen meg kell értenünk, hogy az említett világszemlélet álláspontjáról nézve szükségképpen nevetségesek voltak az örök kérdések avult megoldásai. E megoldásoknak animista jellegük van, vagyis — ahogyan azt már fentebb kimutattam (lásd „A valláskeresésekről" írt első cikkemet) — a vadak világszemléletében gyökereznek. Márpedig a vadak

világszemlélete nagyon gyakran és nagyon természetesen megnevetteti a civilizált embert.

S teljesen alaptalanul tételezi fel Minszkij, hogy az „unalom", amely elől ő és a vele egyívásúak a dekadencia evangéliumában keresnek menedéket, a nihilista vidámságból származik. Már megmagyaráztam, hogy ezt az „unalmat" a modern „felsőbbrendű ember" pszichológiájának olyan sajátságai determinálják, amelyek a legszorosabb kapcsolatban vannak a nyárspolgársággal és a lehető legtávolabb állnak a nihilizmustól. S ugyanilyen alaptalanul nézte le a „vidámságot". Különféle „vidámság" van. Voltaire „vidámsága" — az ő híres „ha-ha-hái", amelyekkel olyan fájdalmas ostorcsapásokat mért a fanatizmusra és a babonára, — rendkívül *komoly* szolgálatot tettek az emberiségnek. Általában roppant különös, hogy mai valláskeresőink nem szeretik a nevetést. A nevetés nagy dolog. Igaza volt Feuerbachnak, amikor azt mondta, hogy a nevetés különbözteti meg az embert az állattól.

XI

Igazán elhiszem, hogy Minszkij lelke kényelmetlenül érzi magát „a majom és a bojtorjánlevél között". De ez másként nem is lehetséges: olyan világnézetet vall, amely arra kényszeríti, hogy felülről tekintsen a „bojtorjánlevélre" is, a „majomra" is. Minszkij dualista. Ezt írja: „Önmagában véve minden individuum — nem monász, ahogy azt Leibniz tanította, hanem komplex kettős egységű duasz, vagyis két egybe nem olvasztott és el nem választott elem egysége — a szellemé meg a testé, vagyis helyesebben ilyen duaszok egész rendszere, ahogy a nagy kristály ugyanolyan alakú kis kristályokból áll."*

Ez a legnyilvánvalóbb dualizmus, csak éppen álmonista terminológiával leplezve. S csakis ez a dualizmus nyitja meg Minszkij előtt a jövő vallása felé az ajtót, amely fölé természetesen az van írva, hogy *„lélek"*, nem pedig az, hogy *„test"*. Minszkij

* „A jövő vallása". 177. old.

mint vallásos ember az animizmus álláspontjáról szemléli a világot. Valóban, csak ilyen állásponton levő ember ismételhetné el Minszkij nyomán a következő, halál előtti imát:

„A halál e szomorú órájában, amikor örökre elhagyom a nap világát és mindazt, amit a földön szerettem, köszönetet mondok neked, istenem, amiért irántam való szeretetedben feláldoztad magad. Gondolatban végigmegyek rövid életemen, elfeledt örömein és emlékezetes szenvedésein, és látom, hogy nem volt élet, miként most nincsen halál. Csak te, egyetlen, éltél és haltál meg, én pedig az általad kimért erőm szerint tükrözöm életedet, ahogy most tükrözöm halálodat. Köszönöm neked, istenem, amiért megengedted, hogy tanúja legyek a te egyetlen voltodnak."*

Minszkij azt állítja, hogy „a tudomány az okokat, a vallás — a célokat kutatja". Aki az animista recept szerint, vagyis, végeredményben, a maga képére és hasonlatosságára teremtett magának istent, azt természetszerűleg foglalkoztatja az a kérdés, hogy milyen célokat tűzött maga elé isten, amidőn megteremtette a világot meg az embert. Spinoza már régen felhívta a figyelmet a dolognak erre az oldalára. Már régen és teljesen tisztázta, hogy valamennyi előítélet . . . „attól az egytől függ, hogy ti. az emberek általában felteszik, hogy a természeti dolgok mind, csakúgy, mint maguk az emberek, valamilyen célból cselekszenek, sőt bizonyosnak veszik, hogy Isten maga mindent valamilyen cél felé irányít — hiszen azt mondják: Isten mindent az emberért alkotott, az embert pedig azért alkotta, hogy Istent tisztelje . . ."**

Mihelyst az ember meghatározott célokat tűzött egy kiagyalt fantom tevékenysége elé, könnyűszerrel kieszelhet bármit. Akkor már nem nehéz meggyőzni önmagát arról, hogy „nincsen halál", ahogy azt Minszkij és mások állítják, stb.

Figyelemre méltó azonban az, hogy a legújabb kori vallás-keresések főképpen az egyéni halhatatlanság kérdése körül forognak. Már Hegel megjegyezte, hogy az ókorban a túlvilági élet

* Ugyanott, 301. old.

** *Spinoza:* „Etika". A fordítást Mogyesztov szerkesztette. Szentpétervár 1904. 44. old. [Magyarul: Akadémiai Kiadó 1952. 139. old. (Szemere Samu ford.)]

kérdése akkor vált rendkívül nagy fontosságúvá, amikor a régi város-állam hanyatlásával megszűntek az összes régi társadalmi kapcsolatok, s az ember erkölcsileg elszigetelődött. Valami ehhez hasonlónak vagyunk a tanúi most is. A legszélsőségesebbé vált burzsoá individualizmus oda vezet, hogy az ember úgy kapaszkodik egyéni halhatatlansága kérdésébe, mint a lét fő kérdésébe. Ha Maurice Barrèsnek igaza van, ha az „én" az egyetlen realitás, akkor az a kérdés, vajon ez az „én" örökké élhet-e vagy sem, valóban a kérdések kérdésévé válik.* Mivel pedig, ha hiszünk ugyanennek a Barrèsnek, a világegyetem nem egyéb, mint freskó, melyet csúnyán vagy szépen rajzol meg „énünk", igen természetes, hogy törekszünk arra, hogy a freskó minél „lebilincselőbb" legyen. Ennélfogva nem csodálkozhatunk sem Merezskovszkij „ördögén", sem Minszkij „duaszán", sem semmi egyében.**

„A halhatatlanság kérdése, akárcsak az isten kérdése — mondja Merezskovszkij —, az orosz irodalom egyik fő témája Lermontovtól Tolsztojig és Dosztojevszkijig. De bármennyire elmélyítjük is ezt a kérdést, bármennyire ingadozik is a megoldás az *igen* meg a *nem* között, a kérdés mégiscsak kérdés marad."*** Nagyon

---

* Zinaida Gippiusz asszony ezt mondja: „Hát vétkesek vagyunk mi abban, hogy most minden »én« külön, magányos, más »éntől« elszakadt »énné« és ezért a más »én« számára érthetetlenné és szükségtelenné vált? Nekünk, mindegyikünknek, módfelett szükséges, érthető és drága a mi imánk, szükséges a mi költeményünk — szívünk pillanatnyi teljességének tükröződése. De másnak, akinek más a legbensőbb »énje«, érthetetlen és idegen az én imám. A magány tudata még jobban elszakítja az embereket egymástól. Szégyelljük imáinkat, és tudva, hogy amúgy sem forrunk össze bennük senkivel — már félhangon, magunkban csak saját magunk előtt világos célzásokkal mondjuk el, fogalmazzuk meg őket." („Versgyűjtemény". „Skorpion" kiadó. Moszkva 1904. III. old.) No lám! Itt akarva, nem akarva felfedezzük a „nyárspolgáriságot" az emberiség legnagyszerűbb mozgalmaiban és szükségképpen beleütközünk a jövő valamelyik vallásába!

** Ismeretes, hogy Merezskovszkij „ördögének" olyan hosszú és sima farka van, mint a dán dogoknak. Úgy vélem, felállíthatom azt a hipotézist, hogy e *bűnös* farok szükségszerű antitéziseként léteznek *jámbor szárnyak*, amelyek láthatatlanul ékesítik Merezskovszkij hátát. Úgy képzelem, hogy ezek a szárnyak rövidek és pihések, akár az ártatlan csibe szárnyai.

*** „A jövő fajankója", 86. old.

jól megértem, hogy Merezskovszkij a halhatatlanság kérdésében az orosz irodalom egyik fő kérdését látta. Számomra azonban teljesen érthetetlen, hogyan hagyhatta figyelmen kívül, hogy az orosz irodalom legalábbis *egy* kimerítő választ adott erre a kérdésre! Ez a válasz... Z. N. Gippiusztól való. Nem nagyon hosszú, ezért teljes egészében idézem.

Est

A nyári zivatar zengett s elült,
Most széles sávban úsznak el a felhők,
A zavaros kékség megint derült...
Lóháton járjuk a még nedves erdőt.
A földre sápadt félhomály borul,
Fent égi gőz mögött az ifjú hold jár —
Vékony kantárunk reszket, mint a húr,
Amint lovunk mind lomhábban poroszkál.
És olykor a komor felhő-hadat
Egy zajtalan, gyors villám vágja széjjel.
A szívem most oly könnyű és szabad,
A szél suhanva játszik a levéllel.
A sínen nem kattognak kerekek,
A megnehezült lombos ág legörnyed...
S az égre, halk rétek, mezők felett
Üdén ritkás ködpárák füstölögnek.
S értem, mint még soha: tiéd vagyok,
Ó természet, te kedvesség, te nagyság!
Tebenned élek, majd veled halok,
A lelkemben alázat és szabadság...*

Van ezekben a sorokban egy hamis, méghozzá nagyon hamis hang. Mit jelent az, hogy „veled halok"? Azt, hogy ha meghalok, velem együtt hal meg a természet is? De hiszen ez nem igaz. Nem a természet él énbennem, hanem én élek a természetben, vagy helyesebben, a természet csak annak következtében él bennem, hogy én benne élek, és egy vagyok számtalan része közül. S ha ez a rész meghal, vagyis felbomlik, átengedve helyét

* „Versgyűjtemény". 49—50. old.

más kapcsolatoknak, a természet továbbra is folytatni fogja örök létezését. Ezzel szemben igen finoman rámutat Gippiusz asszony *a szabadság érzésére,* amely — a halál *elkerülhetetlenségének gondolata ellenére* — a természet és az ember egységének érzéséből sarjad ki. A szabadságnak ez az érzése szöges ellentéte a természettől való szolgai függőség ama érzésének, amely Merezskovszkij véleménye szerint úrrá lesz minden lélek felett, mely nem támaszkodik a vallási tudat mankójára. Valóban csodálatos, hogyan írhatta meg az „Est" című költeményt az az írónő, aki képes a tizenhármas számhoz fordulva így fohászkodni:

S az alkotó kívánja: te
Pótolhatatlan Tizenhárom,
Hogy törvény védjen e világon
S te légy a Vég ítélete.*

A szabadság érzése, amelyet az a tudat szül, hogy az ember a természettel egy és rokon vele, és amelyet egy csöppet sem gyöngít a halál gondolata, a lehető legderűsebb, legboldogítóbb érzés. De semmi köze sincs ahhoz az „unalomhoz", amely hatalmába keríti Minszkijt meg Merezskovszkijt, valahányszor eszükbe jut két testvérük, a „bojtorjánlevél" meg a „majom". Ez az érzés egy csöppet sem fél „a bojtorjánlevél halhatatlanságától", amely annyira megijeszti Merezskovszkijt. Mi több, ennek a Merezskovszkij által annyira lenézett halhatatlanságnak ösztönös felismerésén alapul. Akiben él ez az érzés, annak egyáltalán nem ijesztő a halál gondolata, akiben pedig nem él, annak semmiféle „duaszok" és a jövő semmiféle vallása sem verheti ki a fejéből.

XII

A mai valláskeresők éppen azért apellálnak a túlvilági fantomra, mert elsivárosult lelkükben vagy egyáltalán nem él ez az érzés,

* „Versgyűjtemény." 142. old. E költemény azt mutatja, hogy Zinaida „kinyilatkoztatása" szerint a tizenhárom szám egyikében végződik a világ, s a következő szám, a tizennégyes, már semmi sem lesz. A bölcsesség netovábbjal

vagy pedig igen ritka vendég náluk. A vallásban vigaszt keresnek' mint ahogy ezt mások — egyébként olykor ugyanazok is — a borban keresik. S nagyon elterjedt az a nézet, hogy az embernek különösképpen akkor van szüksége a vallási vigaszra, amikor valamilyen módon a halálnak kell sarcot fizetnie.

De vajon mindenkit vigasztal-e az efféle vigasz? Éppen arról van szó, hogy nem.

„Mi a vallási vigasz? — kérdi Feuerbach. — Egyszerű látszat. Hát megvigasztal engem az, a gondolat, hogy a szerető mennyei atya elvette e gyermekektől atyjukat? Hát lehet-e vigaszt találni erre a szerencsétlenségre? Az emberiség nyújthat ilyen vigaszt, de a vallás nem. Hogyan? Vajon megvigasztal engem a szerető atya képzete, ha szegény gyermekem éveken át betegen fekszik? Nem... A szívem elutasítja a vallási vigaszt..."*

Mit mond erről Merezskovszkij? Azt hiszem, az ilyen beszéd a büszke titánokra emlékeztet, nem pedig a szánalmas, elzüllött csavargókra.

Merezskovszkij mélységes lenézéssel nyilatkozik a „bojtorjánlevél halhatatlanságáról". Nyilvánvalóan egyáltalán nem érti meg az ember és a természet rokonságának azt a felemelő érzését, melyet olyan költői formában fejez ki Gippiusz asszony az „Est" című, fentebb idézett költeményében. Úgy véli, hogy a „bojtorjánlevél halhatatlanságával" csak úgynevezett durva materialisták érhetik be. Ám a durva „materialisták" jellemzésének teljessége céljából meg kell mondanunk, hogy a halhatatlanság képzete nem azonos náluk a *„bojtorjánlevél halhatatlanságának"* képzetével. Azt is mondják, hogy a halott továbbélhet az élők emlékezetében. Feuerbach szép kifejezése szerint — „das Reich der Erinnerung ist der Himmel" („az emlékezés birodalma a mennyország"). De így csak Feuerbach gondolkodhatott, aki, akárki akármit mond róla, mégiscsak materialista volt. Ám a finom dekadens urak nem elégszenek meg ilyen okoskodással. Az emlékezetben való továbbélésre tett utalás gonosz gúnyolódás benyomását

* Lásd „Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass", dargestellt von *Karl Grün*. I. köt. 418. old.

teszi rájuk. Ezek a finom urak, akik általában annyira hajlanak az idealizmusra, amely szerint a világ csupán a mi képzetünk, szörnyen megsértődnek, ha azt hallják, hogy lesz idő, amikor ők maguk is csak más emberek elképzelésében fognak élni. Nekik arra van szükségük, hogy fennmaradjon éppen az ő drágalátos „én"-jük; az olyan világ, amelyben nincs ilyen „én", az ő szemükben a szabadságtól megfosztott világ, sötét káosz.

Feuerbach szerint az a gondolat, hogy *az ember* léte folytatódik *az emberben,* csak azokat nem elégíti ki, akik közönyösen vagy éppen megvetéssel tekintenek az emberiségre. „A földöntúli, emberfölötti halhatatlanságról szóló tanítás az egoizmus tanítása; az ember létének az emberben való folytatódásáról szóló tanítás a szeretet tanítása."* S ez kétségkívül igaz. A mi finom és emelkedett dekadens uraságaink éppen azért látják az egyéni halhatatlanság kérdésében a lét alapkérdését, mert velejükig individualisták. Az individualista pedig, — lényegénél fogva egoista.

Nincs igazam? Túlzok? Megint csak Gippiusz asszonyra hivatkozom.

„Azt hiszem — írja —, ha a mi nehéz, válságos időnkben felbukkanna egy olyan költő, aki lényegében hasonló hozzánk, de lángész, és egyedül volna keskeny hegycsúcsán — csak sziklaorma lenne magasabb, közelebb az éghez, és még kevésbé érthetőnek tűnne könyörgő éneke. Amíg nem találjuk meg a közös istent, vagy legalábbis nem értjük meg, hogy mindannyian feléje, az egyetlen felé törekszünk, addig imáink — költeményeink, — amelyek élnek mindegyikünk számára, — mindenki számára érthetetlenek és szükségtelenek lesznek."**

Mi az oka annak, hogy „költeményeink", „amelyek élnek mindegyikünk számára", senkinek sem kellenek és senkinek sem érthetők? Ennek egyszerűen az az oka, hogy a szélsőséges individualizmus szülöttei. Amikor a költő számára szükségtelen és érthetetlen az őt körülvevő emberi világ, akkor ő maga is szükségtelen és érthetetlen az őt körülvevő emberi világ számára. Ám

---

* *Karl Grün*, id. mű, I. köt. 420. old.

** Id. mű, 6. old.

a magány tudatát nehéz elviselni: érződik ez Gippiusz asszony szavaiban is. S a szellemi magánytól gyötrődő individualisták — minthogy képtelenek megszabadulni magányuk tudatától a bűnös emberiség valóságos, földi életével kapcsolatos képzetek segítségével — az ég felé fordulnak, „a közös istent" keresik. Azt remélik, hogy az általuk kiagyalt „közös isten" kigyógyítja őket idült betegségükből, az individualizmusból. Bujj elő, istenem! Hiábavaló kérés! Az individualizmusra nem nő gyógyfű az égben. Mint az emberek földi életének szomorú gyümölcse, csak akkor tűnik el, amikor az emberek kölcsönös (földi) kapcsolatait már nem az az elv fogja kifejezni, hogy „az ember az embernek farkasa".

XIII

Most eléggé ismerjük a dekadens fajtájú „istenépítők" gondolkodásmódját ahhoz, hogy végleg tisztán lássuk, mennyire elképzelhetetlen, hogy ezek az uraságok rokonszenvezzenek a munkásosztály felszabadító mozgalmával. Az éhes proletár gondolkodásmódjában csak nyárspolgáriságot látnak. Már mondottam, hogy ez mindenekelőtt azzal magyarázható, hogy leküzdhetetlen, jóllehet öntudatlan rokonszenvet éreznek ama „nyárspolgári" gazdasági rend iránt, amely szolgálatkészen megszabadítja őket attól a kellemetlen szükségességtől, hogy kezük munkájából éljenek. Az éhes proletár „nyárspolgársága" iránti megvetésükben a jóllakott burzsoá nyárspolgársága — ez az igazi, hamisítatlan nyárspolgáriság! — fejeződik ki. Most látjuk, hogy nyárspolgáriságuk más oldalról is megnyilvánul. Kifejezésre jut abban a szélsőséges individualizmusban, amely lehetetlenné teszi nem csupán a proletariátussal való együttérzésüket, hanem még kölcsönös megértésüket is. Mindegyikük drágalátos „énje" Leibniz filozófiai eszményét valósítja meg: monásszá válik, amelynek „nincs kifelé néző ablaka".

Képzeljük most el, hogy egy ilyen monász, amely vallásossá lett, mert elviselhetetlenül unja az életet és szörnyen retteg a haláltól — hiszen ez ama drágalátos „ént" megsemmisüléssel

fenyegeti –, végül rászánja magát arra, hogy elhagyja „elefántcsonttornyát". Ő, aki ezelőtt a „tizenhármas számmal" foglalkozott és a l'art pour l'art hirdetője volt, most kegyesen a siralom völgye felé fordul, és azt tűzi ki céljául, hogy átalakítja az emberek kölcsönös kapcsolatait. Egyszóval, képzeljük el, hogy a monászt, amelynek „nincs kifelé néző ablaka", a történelmi vihar „a forradalom táborába" sodorja. Mihez kezdett ott?

Már tudjuk, hogy a modern küzdő emberiség gazdasági törekvéseit meghinti új jámborsága szentelt vizével és telefüstöli „új" misztikája tömjénjével. De nem szorítkozik erre, az említett törekvéseket saját lelkialkatának megfelelően akarja átalakítani.

A munkásosztály modern szabadságmozgalma a kizsákmányoló kisebbség ellen irányuló mozgalom. E mozgalom résztvevőinek *ereje szolidaritásukban* rejlik. *Sikerüknek* feltétele, hogy képesek legyenek feláldozni egyéni érdekeiket az összesség érdekeiért. E küzdelem *pátosza* az *önfeláldozás*. Ám a monász, „amelynek nincs kifelé néző ablaka", nem ismeri az önfeláldozást. Azt, hogy a részek alávessék érdekeiket az egésznek, az egyéniség megerőszakolásának tekinti. Ellenszenvesnek tartja a tömeget, amely véleménye szerint őt a „névtelenség" veszélyével fenyegeti. Ezért sohasem fog őszinte és szilárd békét kötni a szocialista eszménnyel. El fogja vetni ezt az eszményt, még ha akaratlanul tesz is neki engedményeket.

Látjuk ezt Minszkij példáján. Minszkij szavakban sok engedményt tesz a modern szocializmusnak, valójában azonban minden szimpátiája az úgynevezett forradalmi szindikalistáké, akiknek az *elmélete* az anarchizmus fattya. Marx iskolájának szocializmusát túlságosan „hatalomszeretőnek" tartja. Igaz, nem ért egyet a Benjamin Tucker[41] iskolájához tartozó anarchistákkal, ezekkel a szélsőséges individualistákkal sem; túlságosan „önszeretőknek" tartja őket. S kijelenti, hogy „a szocialisták hatalomszeretete és az önszeretet hirdetése az anarchisták részéről... ezeket is, azokat is közel hozza az előttük gyűlöletes burzsoáziának nemcsak az ideológiájához, hanem a pszichológiájához is."* Ennek

* „Társadalmi témákról". 90. old.

alapján talán azt hihetnék egyesek, hogy Minszkij egyaránt távol áll mind a szocializmustól, mind az anarchizmustól. Tévednek. Hallgassuk csak, mit mond a továbbiakban:

„Teljesen radikálisak azok a libertinus szocialisták, akik egyidejűleg tagadják a magántulajdont is, a szervezett hatalmat is, és ilyen módon joguk van úgy tekinteni magukra, mint akik teljesen kigyógyultak a nyárspolgári életfelfogás és életberendezés mérgezéséből."*

Kicsodák ezek a „libertinus" szocialisták, akiket szerzőnk annyira kedvel? Ezek a Bakunyin[42]—Kropotkin iskolához tartozó anarchisták, akik kommunistáknak nevezik magukat. Ha figyelembe vesszük, hogy Európában más anarchisták alig vannak — Tucker kisszámú követőivel főként az Észak-amerikai Egyesült Államokban találkozunk —, azt látjuk, hogy Minszkij a nyugateurópai anarchisták iránt érez rokonszenvet. Ezek az anarchisták, amint ő mondja, tagadják a magántulajdont is, a szervezett hatalmat is. Minthogy az anarchisták persze nem ismerik el a szervezetlen hatalmat sem, szerzőnk pontosabban fejezte volna ki magát, ha azt mondja, hogy „a libertinus szocialisták" az egyén jogainak mindennemű korlátozását tagadják. Ezt a tagadást Minszkij igen radikálisnak tartja, kivált azért, mert „a libertinus szocialisták" a magántulajdont is tagadják. Minszkij, e radikalizmuson fellelkesülve, kész elismerni, hogy „a libertinus szocialisták" „teljesen kigyógyultak a nyárspolgári életfelfogás és életberendezés mérgezéséből". Eszerint kiderül, hogy a mostani mozgalmak közül egyedül az áll távol a nyárspolgáriságtól, amely Nyugat-Európában anarchista lobogó alatt folyik. Hát lehet-e erről ennél jóindulatúbban nyilatkozni? A kommunista anarchizmus irányában jóindulatú szerzőnk nem vette észre, hogy ennek az irányzatnak a „*radikalizmusa*" egyszerű *paralogizmushoz*[43] vezet; valóban, nem lehet tagadni az egyén jogainak minden korlátozását, s *ugyanakkor* elveti a magántulajdont, vagyis az egyénnek bizonyos tárgyak elsajátítására való jogát. Ám az ész gyakran elhallgat, amikor a szív beszél. A dekadens táborhoz tartozó

* Ugyanott.

individualista természetszerűleg nagymértékben rokonszenvez a „libertinus szocializmus" táborához tartozó individualistákkal*. A legkomikusabb az, hogy Minszkij úgy viselkedik, akár a bagoly, aki a verébnek mondja, hogy nagyfejű. Ő az individualizmus vádjával éppen a modern szocializmust illeti, vagyis, az ő terminológiája szerint, a szociáldemokratizmust. „Könnyen lehetséges — mondja —, hogy a világfolyamatot gazdasági érdekekért folyó küzdelemként felfogni az individualista szemében normális és rendbenlevő jelenség. Ám a mi szemünkben, akik szenvedések árán a világhoz más viszonyban kerültünk, amely talán beteges, de hozzánk közel áll és nekünk oly kedves: az egész egyetemes emberszeretet és önfeláldozás viszonyába — a mi szemünkben a normális és a helyes a világfolyamatnak az egyetemes szeretet és áldozat misztériumaként való felfogása a normális és a helyes."**

Itt legelőször is meg kell jegyeznünk, hogy soha egyetlen értelmes marxistának eszébe sem jutott, hogy az egész „világfolyamatot", vagyis például a naprendszer fejlődését is, a gazdasági érdekekért vívott harcnak tekintse. Olyan badarság ez, amilyet csak egynéhány együgyű empiriomonistánk mondhatott (Bogdanov és mások). De nem erről van szó. Mint már fentebb említettük, a mai nyárspolgárra különösképpen jellemző „az egyetemes emberszeretetnek és önfeláldozásnak" ez a szembeállítása a gazdasági érdekekért folyó harccal — jól jegyezzük meg: *a gazdaságilag kizsákmányolt osztály gazdasági érdekeiért vívott harccal.* Ilyen szembeállításra csupán az képes, aki nem érti meg sem az önfeláldozást, sem az egyetemes emberszeretetet. Éppen mert Minszkij nem érti meg sem az önfeláldozást, sem az egyetemes emberszeretetet, leküzdhetetlen szükségletet érez arra, hogy a vallási „misztérium" homályába burkolja őket.

---

* Mellesleg. Miért gondolja Minszkij, hogy mi, marxisták, az anarchista tanítás burzsoá jellegéről csupán „a polemikus hév" hatása alatt beszélünk? Nincs itt szó semmiféle ilyen hévről. Mi egész egyszerűen megállapítjuk azt a tényt, hogy az anarchizmus ideológusai még szélsőségesebb individualisták, mint a burzsoázia ideológusai. De ezt a tényt vitatni éppen csak a polemikus hév hatása alatt lehet.

** „Társadalmi témákról". 70. old.

Hát Merezskovszkij?

Ami őt illeti, ő még kevésbé tudja megérteni a szocializmust, mint Minszkij; ezért hajlik ama „végtelen anarchia" felé, amely az ő kifejezése szerint az orosz forradalom rejtett lelke.* S nincs egyedül: nyilvánvaló, hogy a végtelen anarchia felé hajlik az egész szentháromság: D. Merezskovszkij, Z. Gippiusz, D. Filoszofov. A „Der Zar und die Revolution" című „szentháromság"-gyűjtemény aláírás nélküli előszava — nyilván az egész szentháromság nevében — leszögezi, hogy az orosz forradalom empirikus tudatos célja a szocializmus, misztikus és öntudatlan célja pedig — az anarchia.**

Ugyanez az előszó az egész orosz forradalmat *azonosítja* az anarchiával („Die russische Revolution oder Anarchie", 1. old.), és megjósolja, hogy előbb vagy utóbb „Európa mint egész" összeütközésbe kerül az anarchikus orosz forradalommal. S hogy Európa mint egész megtudja, kivel is lesz dolga a küszöbönálló összeütközésben, tudtára adatik, hogy míg az európai számára a politika — tudomány, a mi számunkra a politika — vallás,*** és hogy „mi" — lényegünk és akaratunk legmélyebb gyökereiben misztikusok vagyunk. Emellett „misztikus lényegünket" többek között az jellemzi, hogy „nem járunk, hanem száguldunk; nem száguldunk, hanem röpülünk; nem röpülünk, hanem zuhanunk".° Valamivel lejjebb „Európa mint egész" a legnagyobb meglepetéssel olvassa, hogy a legszokatlanabb módon „röpülünk" — tudniillik „mit in die Luft gerichteten Fersen"°°, ami azt jelenti, hogy fejjel lefelé, vulgo: bukfencet hányva.

És a szentháromság-gyűjtemény szerzőinek ez a vallomása véleményem szerint a legértékesebb eleme a dekadens „jövőbeli

---

* „Der Zar und die Revolution". 173. old.

** Ugyanott, 5 old. Szentháromságunknak, magától értetődően, az a véleménye, hogy a szocializmus „előírja" azt, hogy az egyéniség teljes egészében vesse alá magát a társadalomnak (ez utóbbi „előírás" különösen mulatságos!).

*** Ugyanott, 2. old.

° Ugyanott.

°° Ugyanott, 4. old.

vallás" minden változatának. A mélyen tisztelt misztikusok csakugyan nem járnak és nem száguldanak — járni és száguldani csak a földön lehet — *mi* persze nem törődünk a földdel —, hanem röpülnek, mégpedig fejjel lefelé. A helyváltoztatásnak eme új módja következtében vérük a fejükbe tolul, és a fejük nem működik egészen tökéletesen. Ez a körülmény igen éles fényt vet a dekadens misztika eredetére.

Az isten nélküli vallás, amelyet Lunacsarszkij agyalt ki, és a dekadencia evangéliuma korántsem merítik ki mai vallás-„keresésünk" valamennyi változatát. E tárggyal foglalkozó cikksorozatom eredeti tervezetében szerepelt azon írócsoport vallási kinyilatkoztatásának részletes elemzése is, amely — a „Vehi"[44] című gyűjteményt adta ki és ezzel olyan nagy port vert fel. De minél többet olvasgattam ezt a gyűjteményt, és minél több ezzel kapcsolatos mendemonda jutott a fülembe, annál inkább kialakult bennem az a meggyőződés, hogy Sztruve — Gersenzon—Frank — Bulgakov[45] evangéliumával külön munkában kell foglalkoznom, mert, ahogy a németek szokták mondani, más összefüggésben kell vizsgálni. Meg is fogom ezt tenni jövőre egy cikkben vagy talán egy egész cikksorozatban, amely azt fogja vizsgálni, hogy értelmiségünk egy része hogyan hátrált „a marxizmustól az idealizmushoz" . . . és tovább — a „Vehi"-hez. Nem akarom titkolni azt sem, hogy e munkám egyik fő mérföldköve az a kérdés lesz, hogy valláskereséseinknek egy bizonyos válfaja miként és miért szolgál szellemi eszközül burzsoáziánk európaizálásában. Marxnak csakugyan igaza van: „a vallási kérdéseknek ma társadalmi jelentőségük van". S csakugyan naivság volna azt gondolni, hogy amikor például P. Sztruve a vallás segítségével próbálja megdönteni a szocializmus néhány „filozofémáját", akkor mint *teológus* lép fel, nem pedig mint egy meghatározott osztály álláspontját képviselő *publicista*.

1909

FÜGGELÉK

Gleb Uszpenszkij

Gleb Ivanovics Uszpenszkij (1843—1902) — kiemelkedő narodnyik író. A róla szóló cikk az első egy cikksorozatban, amelyet Plehanov a narodnyik szépírókról írt. A cikk 1888-ból való, s ugyanabban az évben jelent meg a „Szocial-Demokrat" című gyűjteményében.

1 — Egy olyan körülményről van szó, amelyet maga Uszpenszkij is „teljesen jelentéktelennek" nevezett — megfigyelte ugyanis, hogy egy paraszt, Ivan Jermolajevics, nagyon a szívére vette, amikor borjúvásárlásnál becsapták. (Az idézetek Uszpenszkij „A paraszt és a paraszti munka" című karcolatsorozatából való; lásd „Válogatott művei". 1938. 499. old., oroszul.)

L. I. Mecsnyikov könyvéről

Ezt a cikket Plehanov 1889-ben írta, nyomban Mecsnyikov „A civilizáció és a nagy történelmi folyók" című munkájának megjelenése után. A cikk először a „Szocial-Demokrat" című gyűjtemény 1890. évfolyamának első számában jelent meg. — Lev Iljics Mecsnyikov (1838—1888) — szociológus és földrajztudós, az orosz és a nemzetközi forradalmi mozgalom részvevője. Mecsnyikov a földrajzi tényezőt tartotta a társadalmi fejlődés fő meghatározó erejének.

1 — Maspero, Gaston (1846—1916) — francia egyiptológus, az ókor Kelettel foglalkozó történész.
2 — Lenormant, François (1837—1883) — francia archeológus, az ókori Kelettel foglalkozó történész.
3 — Khaldeus királyok — az ókori Babilónia királyai.

Megjegyzések Engels „Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása" című könyvéhez

Részletek Plehanov jegyzeteiből, amelyeket Engels „Feuerbach és a klaszszikus német filozófia felbomlása" című művéről készített fordításához fűzött.

1 — Strauss, David Friedrich (1808—1874) — német filozófus, az ifjúhegeliánus iskola egyik legkiemelkedőbb képviselője, biblia-kutató. Az ifjúhegeliánus iskola Hegel halála (1831) után alakult; Hegel követői két táborra szakadtak: jobboldali és baloldali hegeliánusokra. A jobboldaliak a hegeli filozófia reakciós oldalát — idealizmusát, a társadalomról és az államról szóló tanítását — fejlesztették tovább; a baloldaliak (ifjúhegeliánusok) főképpen a kereszténység kritikai vizsgálatával foglalkoztak.

2 — Bauer, Bruno (1809—1882) — német idealista filozófus, az ifjúhegeliánus iskola egyik vezetője, biblia-kutató, vallástörténész.

3 — Vö. Biblia, IV. Mózes 22, 28.

4 — „Hiszem, mert képtelenség" — Tertullianus egyházi írótól származó szállóige.

5 — A francia materialista filozófusok (Diderot, Holbach, Helvetius és mások) és deisták (Voltaire, Rousseau), a XVIII. századi francia forradalmi burzsoázia ideológusai.

6 — Lessing, Gotthold Ephraim (1729—1781) — német író, publicista és kritikus, a német felvilágosodás kiemelkedő képviselője.

7 — Vö. Biblia, Apost. Cselekedet. 9, 1—18.

8 — Paulus, Heinrich Eberhard Gottlieb (1761—1851) — protestáns teológus, a történelmi-kritikai racionalizmus híve.

9 — Biblia, Márk 16, 19.

10 — Spinoza, Baruch (1632—1677) — materialista filozófus. Plehanov Spinozának azokra az érdemeire céloz, amelyeket mint a biblia első kutatója szerzett. (Lásd Tract. theol. pol. Filozófiai Írók Tára. 1903.)

11 — Messiás-eszmék — a messiásba, az eljövendő megváltóba vetett hit a zsidó vallásban. Az ószövetségben a megváltó majdani eljövetelére vonatkozólag található utalások szolgáltak forrásul a megváltó Krisztusról szóló későbbi legendáknak.

12 — Vö. Biblia, Dániel 6, 16—22.

13 — Bauer, Edgar (1820—1886) — bátyja, Bruno Bauer elvbarátja és harcostársa. Marx és Engels a Bauer fivéreket „szent családnak" nevezte és nézeteik bírálatának szentelte ezzel a címmel megjelent könyvét.

14 — Szubjektív szociológiai iskola — idealista társadalomtudományi irányzat, amelyet narodnyik ideológusok — P. L. Lavrov, N. K. Mihajlovszkij és mások — képviseltek. Ez az iskola tagadta a történelmi folyamat objektív törvényszerűségeit és azt hirdette, hogy a történelmet

csakis „kritikailag gondolkodó személyiségek" irányítják, akik magukkal ragadják a tömegeket.

15 — Spencer, Herbert (1820—1903) — angol szociológus és pozitivista filozófus. Nyikolaj Konsztantyinovics Mihajlovszkij (1842—1904) — orosz publicista és kritikus, a narodnyikság és a szubjektív szociológiai iskola egyik ideológusa; szembeszállt Spencer „organikus" elméletével, amely szerint a társadalom organizmus, a személyiség pedig a társadalmi organizmus eleme; azt az eszmét hirdette, hogy a társadalom fejlődésében a vezető szerep a „kritikailag gondolkodó személyiségé".

16 — Überweg, Friedrich (1826—1871) — német filozófiatörténész. Plehanov itt Überwegnek Heinze által átdolgozott és kiegészített „Grundriss der Geschichte der Philosophie" („A filozófia történetének alapjai") című könyve „Az újabb filozófia története" című fejezetére utal.

17 — Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646—1716) — német idealista filozófus, neves tudós. „Theodicea" annyi, mint „istenigazolás".

18 — Engels: Anglia helyzete. (Marx—Engels Művei. 1. köt. Budapest 1957. 544. old.); Marx: A hegeli jogfilozófia kritikájához. (Marx—Engels Művei. 1. köt. Budapest 1957. 379. old.)

Anarchizmus és szocializmus

Ezt a brosúrát Plehanov a német szociáldemokrata párt vezetőségének javaslatára írta meg 1894 elején, s ugyanabban az évben közölte a „Neue Zeit" (Új Idők) című folyóirat.

1 — Stirner, Max — Johann Kaspar Schmidt (1806—1856) írói neve — német ifjúhegeliánus filozófus, az anarchizmus teoretikusa.

2 — Taillandier, René Gaspard Ernest (1817—1879), más néven Saint-René — francia publicista és kritikus.

3 — Proudhon, Pierre-Joseph (1809—1865) — francia közgazdász, szociológus és publicista, az anarchizmus egyik alapítója. A vulgarizált hegeli idealista dialektika talaján állott.

4 — Kant, Immanuel (1724—1804) — német filozófus, az idealizmus és agnoszticizmus egyik legkiemelkedőbb képviselője.

5 — Malebranche, Nicolas (1638—1715) — francia idealista filozófus, misztikus.

6 — Kropotkin, Pjotr Alekszejevics (1842—1921) — forradalmár, az anarchizmus ideológusa, földrajztudós.

A monista történetfelfogás fejlődésének kérdéséhez

Plehanov egyik legjelentősebb munkája a történelmi materializmusról. 1895-ben jelent meg Oroszországban „N. Beltov" álnév alatt. A cenzúrára való tekintettel a címben „materialista" helyett „monista" áll.

1 — Hume, David (1711—1776) — angol filozófus, szubjektív idealista. A vallás kérdésében szabadgondolkodású: azt vallotta, hogy nem lehet megtudni, igazak-e tanításai.

2 — Holbach, Paul-Henri (1723—1789) — francia materialista filozófus; több könyvében és brosúrájában leleplezi a vallást, a többi között a kereszténységet. A XVIII. századi francia forradalmi burzsoázia egyik ideológusa.

Néhány szó a gazdasági materializmus védelmében

Ez a cikk válasz Viktor Alekszandrovics Golcev (1850—1906) liberális burzsoá publicista „A gazdasági materializmusról" című cikkére. Plehanov cikke a „Russzkaja Miszl" („Orosz Gondolat") című folyóirat 1896. szeptemberi számában jelent meg. A cikk címével kapcsolatban Plehanov bevezetőben megjegyzi: „Helyesebb lett volna azt mondani, hogy »dialektikus«, de nem szándékozom szavakon vitatkozni."

1 — Fustel de Coulanges, Numa Denis (1830—1889) — francia történész.

2 — Oort, H. (1836—1927) — holland teológus. A cikkben szereplő kiadvány címe: „Teológiai folyóirat".

3 — Az idézett munkák címe: „Antik város" (szerzője Fustel de Coulanges), „Az ókori társadalom" és „A tulajdon fejlődése". Lewis Morgan (1818—1881) — amerikai etnográfus és történész. Itt idézett könyvét Engels is felhasználta „A család, a magántulajdon és az állam eredete" című munkájának megírásánál. Charles Letourneau (1831—1902) — francia etnográfus és szociológus.

4 — Duruy, Victor (1811—1894) — francia történész. Itt idézett munkájának címe: „A rómaiak története".

5 — Arisztotelész (i. e. 384—322) — görög filozófus és természetbúvár, a formális logika megalapítója. Közbülső helyet foglalt el a materializmus és az idealizmus között.

6 — Müller, Max (1823—1900) — angol nyelvész, az ó-ind irodalom kutatója, vallástörténész.

7 — Aiszkhülosz (i. e. 525—456) — görög színműíró, a „tragédia atyja", ahogy Engels jellemezte. „Eumenidák" című tragédiájában a bosszú istennői, az Erinnüszek, akiket később Athéné istennő Eumenidáknak (jóakaróknak) keresztelt át, védelmére kelnek az anyajognak. Minerva római istennő megfelel a görög Athénének. A mítosz szerint Jupiter fejéből született.

8 — Taine, Hyppolite (1828—1893) — francia művészettörténész, történész és pszichológus.

9 — N. Kudrin — Nyikolaj Szergejevics Ruszanov (1859—?) álneve; irodalmár, narodovolec. Később eszer lett.

10 — Beltov — Plehanov álneve.

11 — Rodbertus-Jagetzow, Karl (1805—1875) — német közgazdász, a vulgáris politikai gazdaságtani iskola képviselője.

Adalékok a materializmus történetéhez

A mű először német nyelven jelent meg önálló kötet formájában („Beiträge zur Geschichte des Materialismus").

1 — Diderot, Denis (1713—1784) — francia materialista filozófus, író, a forradalmi burzsoázia ideológusa. Ateista propagandát folytatott. Kiadta az „Encyclopédie"-t — egy többkötetes kollektív munkát, amely összefoglalta kora természettudományának és materialista filozófiájának eredményeit.

2 — Hobbes, Thomas (1588—1679) — angol filozófus, a mechanikus, metafizikus materializmus híve. Szembeszállt a vallással és az egyházzal, de a politikában antidemokratikus nézeteket vallott.

3 — Heine, Heinrich (1797—1856) — német forradalmár költő. Idézetet lásd Heine: „Németország". Kardos László ford. Válogatott versei. Szépirodalmi Könyvkiadó 1951. 353. old.

4 — Voltaire, François-Marie Arouet (1694—1778) — francia deista filozófus, publicista és szatirikus, a XVIII. századi francia forradalmi burzsoázia egyik ideológusa. Erélyesen harcolt a katolikus egyház ellen. Svájci birtokáról „ferney-i pátriárkának" is nevezték.

5 — Lignac, Joseph-Adrien de (?—1762) — francia filozófus, Descartes követője. Vitába szállt Locke ismeretelméletével, de kiváltképpen Helvetius materializmusával.

6 — Locke, John (1632—1704) — angol filozófus, közel állt a materializmushoz, különösen az ismeretelméletben, bár tett némi engedményeket az idealizmusnak. Haladó szerepe volt a filozófiatörténetben annak, hogy bírálta a veleszületett eszmék (többek között erkölcsi eszmék) elméletét.

7 — A XVII. századról van szó, amelyben Racine „Phaedra" című tragédiája és Molière „Mizantrop" című komédiája íródott.

8 — Rousseau, Jean-Jacques (1712—1778) — francia filozófus és író, deista. Rousseau társadalmi-politikai nézeteinek fontos szerepük volt a XVIII. századi francia polgári forradalom előkészítésében.

9 — Szókratész (i. e. kb. 469—kb. 399) — görög idealista filozófus. Regulus (?—i. e. kb. 248) — római hadvezér és politikus. Rousseau képletesen használja mindkét nevet — olyan embereket ért rajtuk, akiket érdemtelenül gyaláztak.

10 — Xenophon (i. e. kb. 430—355/54) — görög történész.

11 — Csernisevszkij, Nyikolaj Gavrilovics (1828—1889) — kiemelkedő orosz forradalmi demokrata, közgazdász, filozófus, irodalomtörténész, író, kritikus.

12 — Goethe: „Faust". I., Jékely—Csorba ford.
13 — Mably, Gabriel (1709—1785) — francia szociológus és publicista, utópista kommunista.
14 — Vö. Biblia, Márk 5. 13.
15 — Károly, I. (1600—1649) — angol király, a polgári forradalom idején kivégezték.
16 — Bakkhosz, Orfeusz, Triptolomeusz — görög mitológiai hősök.
17 — „Deus ex machina" (a. m. isten a gépből) — az antik színházban a drámai konfliktust néha annyira kiélezték, hogy csak külső beavatkozással volt megoldható: a kellő pillanatban egy gépezet segítségével a színpadra ereszkedett az isten, s mindent elrendezett. Átvitt értelemben ma minden olyan külső beavatkozás, amely látszólag megoldhatatlan nehézségeket leküzd.
18 — „Écrasez l'infâme" (a. m. tiporjátok el a gyalázatost) — Voltaire gyakran hangoztatott csatakiáltása az egyház ellen.
19 — Guillotin (1738—1814) — a Franciaországban 1792-ben kivégzésnél bevezetett nyaktiló feltalálója.
20 — Priestley, Joseph (1733—1804) — angol kémikus és filozófus.
21 — Bossuet, Jacques-Bénigne (1627—1704) — francia író, püspök, a katolikus reakció és az abszolutizmus ideológusa. Idézett művének címe: „Értekezés az egyetemes történelemről".
22 — Bayle, Pierre (1647—1706) — francia filozófus, szabadgondolkodó. Bírálta a keresztény dogmatikát és általában a vallási babonákat.
23 — Seneca, Lucius Annaeus (kb. i. e. 4—i. sz. 65) — római filozófus.
24 — Grimm, Frédéric-Melchior (1723—1807) — az enciklopédisták körének tagja, irodalmár és diplomata.
25 — Korán — a muzulmán vallás szent könyve.
26 — A természetjog elmélete — haladó szociológiai elmélet a XVII—XVIII. században; a forradalmi burzsoázia ideológusai propagálták. E szerint az elmélet szerint valamennyi ember természettől fogva egyforma képességű, egyformák „természeti" jogaik, s az állam, akárcsak valamennyi többi társadalmi intézmény is, e jog érvényesítése eredményeképpen keletkezett; éppen ezért az állam és a társadalom csak akkor teljesíti normálisan funkcióit, ha helyt ad az ember „természeti" jogainak.
27 — Hippokratész (i. e. kb. 460—377) — görög orvos, az orvostudomány egyik megalapítója.
28 — Guyot, Arnold Henri (1807—1884) — svájci természettudós. Idézett művének címe: „Fizikai földrajz".
29 — Buckle, Henry (1821—1862) — angol történész és szociológus, pozitivista. A történelmi folyamatban döntő jelentőséget tulajdonított a földrajzi viszonyoknak.
30 — Mill, John Stuart (1806—1873) — angol filozófus és közgazdász, pozitivista.

31 — Periklész (i. e. kb. 490—429) — görög államférfi, az athéni rabszolgatartó demokrácia vezére.

A materialista történelemfelfogásról

Ezt a cikket Plehanov Arturo Labriola (1843—1904) olasz marxista „Tanulmányok a materialista történelemfelfogásról" című könyvének megjelenése alkalmából írta. A cikk először a „Novoje Szlovo" című folyóiratban jelent meg 1897 szeptemberében.

1 — Kovaljovszkij, Makszim Makszimovics (1851—1916) — történész és szociológus, az ősi társadalom történetével foglalkozó tanulmányok szerzője.

2 — Tylor, Edward Burnett (1832—1917) — angol etnográfus, az ősi társadalom történetének kutatója, az animista elmélet szerzője. Animizmus — az a kezdetleges elképzelés, amely szerint minden tárgynak megvan a maga lelke, szelleme.

3 — Descartes, René (1596—1650) — francia filozófus, matematikus és természetbúvár. Dualista volt — azt vallotta, hogy az anyag és a szellem egymástól függetlenül létezik.

4 — Bacon, Francis (1561—1626) — angol materialista filozófus.

5 — Azokról az úgynevezett vallásháborúkról van szó, amelyek Franciaországban a katolikusok és a kálvinista hugenották között dúlt. E kor egyik legjelentősebb eseménye a Bertalan-éj volt — a hugenották tömeges kiirtása Párizsban és vidéken 1572-ben.

6 — Lamettrie, Julien Offray de (1709—1751) — francia materialista filozófus.

A személyiség történelmi szerepének kérdéséhez

A cikk Plehanov legfontosabb filozófiai művei közé tartozik. Első ízben a „Naucsnoje Obozrenyije" 1898 március—áprilisi számában jelent meg.

1 — Kvietizmus — az események passzív kivárásának, a tétlen megnyugvásnak az igazolása (a latin quiteus — nyugalmas, tétlen szóból).

2 — Price, James (1752—1783) — angol kémikus.

3 — A „necessairians" angolul olyan embereket jelent, akik elismerik a jelenségek feltétlen törvényszerűségét. Körülbelül ugyanazt fejezi ki, mint a determinizmus filozófiai fogalma.

4 — Lanson, Gustave (1857—1934) — francia irodalomtörténész.

5 — Puritanizmus — vallási (kálvinista) mozgalom Angliában a XVI—XVII. században; a burzsoázia és az elpolgáriasodott nemesség érdekeit fejezte ki. A puritánok a predesztináció hívei voltak, vagyis azt vallották, hogy az isteni „gondviselés" eleve elrendeli az emberek cselekedeteit és sorsát.

6 — Mohamed (kb. 570—632) — valláshirdető, „próféta": az izlám alapítójának tekintik.
7 — Cromwell, Oliver (1599—1658) — angol politikus, a XVII. századi polgári forradalom vezére.

Materializmus vagy kantianizmus

Ezzel az írásával Plehanov válaszolt Conrad Schmidt (1863—1932) német revizionista cikkére, amely a „Neue Zeit" című folyóiratban jelent meg. C. Schmidt azt hangoztatta, hogy a marxizmus dialektikus-materialista filozófiai alapját Kant idealista filozófiájával kell felváltani. Ez a cikk szintén a „Neue Zeit"-ben jelent meg, az 1899. évi évfolyamban.
1 — Reinhold, Karl Leonhard (1785—1823) — német filozófus, Kant filozófiájának követője és népszerűsítője.
2 — Kant: „A tiszta ész kritikája". Budapest 1913. 20. old. (Alexander Bernát és Bánóczi József ford.)

Levelek cím nélkül

Plehanovnak ez a munkája a „Naucsnoje obozrenyije" című folyóiratban jelent meg 1899—1900-ban. Plehanov archívumában fennmaradtak szövegek, amelyek úgy látszik ennek a munkának a folytatásául szolgáltak volna, de Plehanov életében nem láttak napvilágot. Ezek először Plehanov. irodalmi hagyatékában jelentek meg. (Gyűjtemény, III. köt. 1936. 23. és köv. old.) Itt részleteket közlünk ebből a kiadványból.
1 — Burnouf, Emile (1821—1907) — francia archeológus és vallástörténész. Az itt közölt idézet Burnouf „La science des religions" („Vallástudomány") című művéből való. (Párizs 1872. 287. old.) Az idézet szövege fordításban: „Ha a népek erkölcse szokásaik terméke, ami vitathatatlan, ez azt jelenti, hogy vallási különbségeik oka az ember társadalmi helyzetében keresendő." A mondat vége, amelyet Plehanov nem idéz, így hangzik: „mert a szokások a társadalmi helyzet termékei".
2 — Marillier, Léon (1842—1901) — francia etnográfus.

Materialista történelemfelfogás

A cikk előadásokat foglal magában, amelyeket Plehanov Genfben 1901 márciusában tartott. A cikk először a „Munka Felszabadítása" csoport gyűjteményében jelent meg. Az előadások a svájciak számára készültek, s így ezeket Plehanov francia nyelven írta.
1 — Guyau, Jean Marie (1854—1888) — francia idealista filozófus és szociológus, „A jövő vallástalansága" című könyv szerzője.

2 — Szent Ágoston (354—430) — keresztény teológus. A továbbiakban Plehanov Szent Ágostonnak „Isten állama" című művét idézi. (Francia ford. É. Saisset, II. könyv, IX. fej. 292. és 293. old.)
3 — Constantinus, a Nagy (kb. 274—337) — római császár, aki a kereszténységet államvallássá tette.
4 — Sándor, makedóniai — Nagy Sándor (i. e. 356—323) — ókori államférfi és hadvezér.
5 — Antiokhosz és utódai — szíriai császárok a szeleukidák dinasztiájából, akik meghódították Judeát és arra kényszerítették a zsidókat, hogy a görög isteneket imádják.
6 — Marius, Gaius (i. e. 156—86) — római hadvezér; legyőzte a germán cimber törzset.
7 — Scipio — római nemes család, egyik ága a Cornelius nemzetségnek, amelyből a köztársaság idején jelentős politikusok és hadvezérek kerültek ki.
8 — Hortensius és Ciceron — római politikusok és szónokok az i. e. I. században.
9 — Cirill, Gergely és Ambrus — korai keresztény egyházfők.
10 — Suard, Jean-Baptiste Antoine (1733—1817) — francia újságíró, akadémikus. Itt idézett könyvének címe: „Vegyes iratok az irodalomról".
11 — Goblet d'Alviella, Eugène (1846—?) — francia publicista, vallástörténész.

Cant contra Kant, avagy Bernstein úr szellemi hagyatéka

Az egyik cikk abból a cikksorozatból, amelyet Plehanov a revizionizmus ellen írt. A kilencvenes évek végén Eduard Bernstein német szociáldemokrata (1850—1932) könyvet jelentetett meg „A szocializmus problémái" címmel; ez a könyv a marxizmus forradalmi elméletének alapjai ellen, a kapitalizmus elkerülhetetlen bukásának elmélete ellen irányul. Plehanov élesen szembeszállt a bernsteinizmussal. Ezt a cikket azzal kapcsolatban írta, hogy 1901-ben megjelent orosz fordításban Bernstein „A történelmi materializmus" című könyve. A címben szereplő angol „cant" szó képmutatást, álszenteskedést jelent.
1 — Epikurosz (i. e. 99—95) — görög materialista filozófus, ateista.
2 — Lucretius, Titus Carus (i. e. 99—55) — római materialista filozófus és ateista költő. — Az alábbiakban idézett sorai „A természetről" című művéből valók (Debrecen 1957. 16. old. — Tóth Béla ford.).
3 — Fichte, Johann Gottlieb (1762—1814) — német idealista filozófus.
4 — „Német—francia évkönyvek" — gyűjtemények, amelyek kiadását 1844-ben Párizsban Rugéval együtt Marx szervezte meg. Az itt közölt idézet Marx „A hegeli jogfilozófia kritikájához" című munkájából való.

ámely e gyűjtemény első számában jelent meg. (Lásd Marx—Engels Művei. 1. köt. Budapest 1957. 378—379. old.)

5 — „Reform vagy forradalom", e brosúra szerzőjét Plehanov itt németül titulálja: „titkos államtanácsos, a nevelésügyi nemzetközi bizottság tagja stb."

Művészeti előadások vázlatai

Az itt közölt részletek Plehanov 1903 végén tartott előadássorozatából valók.

1 — A brahmanok vallása, brahmanizmus — egyik ó-indiai vallás.

[Recenzió A. Pannekoek „Szocializmus és vallás" című brosúrájáról]

Az Anton Pannekoek holland szociáldemokrata brosúrájával foglalkozó recenzió a „Szovremennij mir" („Mai világ") című folyóirat első számában jelent meg. Pannekoek 1873-ban született, részt vett a holland és a nemzetközi munkásmozgalomban, s 1921-ben félrevonult a politikai élettől.

1 — Rumjancev, Pjotr Ivanovics (1870—1925) — szociáldemokrata, publicista. A reakció éveiben félrevonult a politikai életből.

2 — „Új Idők" — a német szociáldemokrácia elméleti folyóirata.

3 — Plehanovnak ez a tétele nem felel meg a marxista irodalomban általánosan elfogadott tételnek, amely szerint a marxizmus három alkotórészre oszlik: filozófiára, politikai gazdaságtanra és a tudományos szocializmus elméletére.

4 — Büchner, Ludwig (1824—1899) — német fiziológus, vulgáris materialista.

5 — Az angol szöveg szó szerinti fordítása: „vallásosinálás". Ennek a kultusznak az a feladata, hogy baráti kapcsolatokat teremtsen az ember és az istenség között.

Válasz a „Mercure de France" című folyóiratnak a vallás jövőjéről tartott ankétjára

Az említett folyóirat 1907. április 15-i számában (236. sz.) más válaszokkal együtt megjelent Plehanov válasza is.

1 — Berthelot, Pierre (1827—1907) — francia kémikus; politikai tevékenységet is folytatott.

2 — Clifford, William (1845—1879) — angol matematikus.

A marxizmus alapvető kérdései

A brosúra külön kiadásként jelent meg 1908-ban a „Nasa Zsizny" („A m életünk") pétervári kiadónál.

1 — Noiré, Ludwig (1829—1889) — német filozófus és szociológus.

2 — Steinen, Karl von den (1855—1929) — német etnográfus és utazó. Itt idézett könyvének címe: „Közép-Brazília ősnépei között".
3 — Ratzel, Friedrich (1844—1904) — német geográfus és etnográfus.
4 — Hererók — Délnyugat- és Dél-Afrikában élő nemzetiség; a bantu nyelvcsoporthoz tartozik. 1904—1907-ben felkeltek a gyarmati elnyomás ellen, de a felkelést a német imperialisták a legnagyobb kegyetlenséggel elfojtották — a hereróknak mintegy a felét kiirtották.
5 — Fischer, Gustav Adolf (1848—1886) Afrika-kutató. Plehanov Fischer „Dél-Afrika bennszülöttei" című munkáját idézi.
6 — Lang, Andrew (1844—1912) — angol etnográfus, filológus és író. Plehanov Lang „Mítoszok, kultuszok és vallás" című munkáját idézi.
7 — Andree, Richard (1835—1912) — német etnográfus. Plehanov a „Néprajzi párhuzamok és összehasonlítások" című munkát idézi.
8 — Frobenius, Leo (1873—?) — német etnográfus; főképpen az afrikai népekkel foglalkozott. Plehanov „A primitív népek világnézete" című kötetre hivatkozik.
9 — Saint-Simon, Claude Henri (1760—1825) — francia utópista szocialista és szociológus.

[Recenzió Lütgenau „Természeti és társadalmi vallás" című könyvéről]

Franz Lütgenau — német publicista, aki egy ideig közel állt a szociáldemokratákhoz. A könyvéről írott recenzió a „Sovremennij mir" („Mai világ") című folyóirat 1908. évf. 5. számában jelent meg.
1 — Velicskina (férje után Boncs-Brujevics), Vera Mihajlova (1868—1918) — irodalmár, a bolsevik párt aktív harcosa.
2 — Polenz, Wilhelm von (1861—1903) — német író. Velicskina „A paraszt" című regényét fordította le oroszra.
3 — Plehanov itt a marxizmus revíziójára utal, amelyet az opportunisták E. Bernstein kezdeményezésére a XIX. század kilencvenes éveiben kezdtek meg.
4 — Juskevics, Pavel Szolomonovics (1873—1945) és Valentyinov N. (Nyikolaj Vlagyiszlavovics Volszkij álneve, 1879—?) — machisták mensevikek. A marxizmusnak machizmussal való „kiegészítését" hirdették.

P. J. Csaadajev

A cikk recenzió M. O. Gersenzonnak Csaadajevvel foglalkozó könyvéről, amely 1908-ban jelent meg Pétervárott. A recenziót nyomban a könyv megjelenése után közölte a „Szovremennij mir" januári száma. Pjotr Jakovlevics Csaadajev (1794—1856) — publicista és idealista filozófus. Küzdött a hűbériség

és az önkényuralom ellen, kora valóságának tagadása azonban nem volt forradalmi jellegű — áthatotta a pesszimizmus és a szkepticizmus. A recenzált könyv szerzője Mihail Oszipovics Gersenzon (1869—1925) — publicista, irodalomtörténész; a politikában és a filozófiában reakciós nézeteket vallott. Közreműködött a „Vehi" című ellenforradalmár gyűjteményben.

1 — Stilling-Jung, Johann Heinrich (1740—1817) — német misztikus író.
2 — Davidov, Gyenyisz Vasziljevics (1784—1839) — költő; az 1812. évi háborúban részt vett a partizánmozgalomban.
3 — Sztroganov, Szergej Grigorjevics (1794—1882) — államférfi, főhadsegéd, nagybirtokos.
4 — „csipetnyi sóval" — vagyis mosolyogva, fenntartással.
5 — Herzen, Alekszandr Ivanovics (1812—1870) — kiemelkedő forradalmi demokrata, filozófus és író.
6 — Quinet, Edgar (1803—1875) — francia történész és filozófus.
7 — Byron, George Noel Gordon (1788—1824) — angol költő.

(Recenzió Guyau „A jövő vallástalansága" című könyvéről)

A Guyau-kötet orosz fordításának megjelenése alkalmából írott recenziót a „Szovremennij mir" 1909. évf. 2. száma közölte. (Guyau könyve magyar nyelven is megjelent „A vallás szociológiája" címmel. Budapest 1909. Rudas László ford.; a kötetre utaló oldalszámok után zárójelben közölt oldalszámok a magyar kiadásra vonatkoznak.)

1 — Ovszjanyiko—Kulikovszkij, Dmitrij Nyikolajevics (1853—1920) — irodalomtörténész és nyelvész.
2 — Lunacsarszkij, Anatolij Vasziljevics (1875—1933) — az orosz munkásmozgalom kiemelkedő harcosa, bolsevik. Az 1905—1907-es forradalom után a reakció éveiben politikai és filozófiai hibákat követett el — nevezetesen, a marxizmusnak a machizmussal való egyesítését sürgette és istenépítést hirdetett.
3 — Kant ismeretelméletének alapja, hogy minden létezőt jelenségre és lényegre, vagyis „magábanvaló dologra" oszt fel.
4 — Szociomorfizmus — Guyau terminusa annak jellemzésére, hogy a vallási képzetekben a kor társadalmi életének formái tükröződnek.

D. V. Filoszofov könyvéről

A cikk recenzió D. V. Filoszofovnak, a reakciós, dekadens istenkereső táborhoz tartozó publicistának „Szavak és az élet. A legújabb kor irodalmi vitái (1901—1908)" című cikkgyűjteményéről. A gyűjtemény Pétervárott jelent meg 1909-ben, Plehanov cikkét pedig először a „Szovremennij mir" 1909. évf. augusztusi száma közölte.

V. Suljatyikov könyvéről

A cikkben Plehanov bírálja Suljatyikov „A kapitalizmus igazolása a nyugat-európai filozófiában" című könyvét, amely 1908-ban jelent meg Moszkvában. Vlagyimir Mihajlovics Suljatyikov (1872—1912) a kilencszázas években részt vett a szociáldemokrata mozgalomban. Könyvében a társadalmi jelenségek vulgáris materialista magyarázatát propagálta; azt vallotta például, hogy a filozófiai eszmék és kategóriák közvetlenül kifejezik azoknak az osztálycsoportosulásoknak a gazdasági érdekeit, amelyek ezeket felvetették.

Materialismus militans

Ezzel a címmel (magyarul: „Harcos materializmus") Plehanov három nyílt levelet tett közzé, amelyben szembeszáll Bogdanovval és az általa propagált szubjektív idealizmussal.

Bogdanov — Alekszandr Alekszandrovics Malinovszkij (1873—1928) álneve, orosz szociáldemokrata; egy ideig a bolsevikokhoz tartozott. Bogdanov Mach és Avenarius filozófiai nézeteit követte, s ezért Lenin és Plehanov élesen bírálta. Az itt közölt részlet Plehanov Bogdanovhoz intézett harmadik leveléből való, amely először a „Védelemből támadásba" című gyűjteményben jelent meg 1910-ben. Plehanov itt Bogdanov következő idealista megállapításával polemizál: „A házi szellem, amely éjszakánként fojtogat, számomra objektív jellegű, talán semmivel sem kevésbé objektív, mint a kő, amelybe beverem a lábamat; más emberek kijelentései azonban megfosztják objektivitásától. Ha megfeledkezünk az objektivitásnak erről a legfőbb kritériumáról, akkor a rendszeres halucinációk objektív világot alkothatnának, amit egészséges emberek aligha fogadhatnak el."

[Recenzió O. Pfleiderer „Vallás és vallások" című könyvéről]

Otto Pfleiderer (1839—1908) — német protestáns teológus, vallástörténész. A könyvről írott recenziót Plehanov a „Szovremennij mir" 1910. évf. 2. számában tette közzé.

1 — Luklánosz (kb. 120— kb. 180) — szatírikus író, kigúnyolta az antik kultúra hanyatlási korának vallási és filozófiai tanításait, többek között a kereszténységet is. Engels a „klasszikus ókor Voltaire-jének" nevezte.

2 — Firmicius Maternus (i. sz. IV. sz.) — római író és asztrológus.

3 — Pál apostol és Barnabás — „Az apostolok cselekedetei" a kereszténység terjesztőiként említi őket.

4 — Zoroasztrizmus — Közép-Ázsia, Azerbajdzsán és Perzsia népeinek ókori vallása. Alapítását egy mítikus prófétának, Zarathustrának,

avagy Zoroaszternek tulajdonítják. E vallás mai formája a párszizmus.

5 — Politeizmus — többistenhit. A „henoteizmus" terminust először Max Müller használta.

6 — Platón (i. e. 427—348) — görög idealista filozófus, az objektív idealizmus első képviselője a filozófiában.

„Innen eddig"

A cikk először a „Zvezda" című bolsevik lapban jelent meg. (1912. évf. 1. és 11. sz.) Itt a cikk nagyobbik részét közöljük.

1 — Teleológia — idealista tanítás, amely a természet és a társadalom jelenségeit valamilyen, isten vagy más „felsőbb erő" által kitűzött cél felé való haladásnak tekinti.

Fogalomzavar

A cikket először a „Miszl" című bolsevik folyóirat tette közzé. (1910. évf. 1. sz.) Itt az első fejezetét közöljük. A többi fejezetben Plehanov főképpen Tolsztoj szociológiai és etikai nézeteivel foglalkozik.

[Recenzió E. Boutroux „Tudomány és vallás a mai filozófiában" című könyvéről]

Emile Boutroux (1845—1921) — francia idealista filozófus, a vallás védelmezője. Plehanov recenziója a „Szovremennij mir" 1911. évf. 12. számában jelent meg.

1 — Bazarov — Vlagyimir Alekszandrovics Rudnyev (szül. 1874) álneve, a machizmus és az istenépítés propagandistája.

2 — Lewes, George Henry (1817—1878) — angol pozitivista filozófus. „Filozófiatörténet" c. könyvének alapgondolata az, hogy a megismerés története a világ megismerhetetlenségét bizonyítja.

3 — Brunetière, Ferdinánd (1849—1906) — francia irodalomtörténész és kritikus. Eleinte pozitivista volt, később a vallás nyílt propagandistája lett.

4 — Akszelrod (álneve: Ortodox), Ljubov Iszaakovna (1868—1946) az orosz munkásmozgalom harcosa, mensevik, több filozófiai munka írónője. A szovjet időszakban bírálták mechanicizmusáért.

V. J. Bogucsarszkij „A. I. Herzen" című könyvéről

Plehanovnak ez a recenziója a „Szovremennij mir" 1912. júniusi számában jelent meg. Bogucsarszkij, V. Bazilevszkij — Vaszilij Jakovlevics Jakovlev

(1861—1915) álnevei — az oroszországi narodnyik mozgalom politikusa és történésze. Fiatal korában narodovolec volt, később a burzsoá liberalizmushoz csatlakozott.

1 — Szamarin, Jurij Fjodorovics (1819—1876) — publicista, szlavofil.

N. A. Bergyajev „A. Sz. Homjakov" című könyvéről

Nyikolaj Alekszandrovics Bergyajev (1874—1948) — idealista filozófus, misztikus. Fiatal korában marxistának vallotta magát, kantiánus volt. Később az istenkeresőkhöz csatlakozott, emigrációban halt meg mint pravoszláv pap. Alekszej Sztyepanovics Homjakov (1804—1860) — publicista, idealista filozófus, szlavofil. Plehanovnak ez a recenziója a „Szovremennij mir" 1912. évf. 7. számában jelent meg.

1 — Eszkatológia — vallási tanítás a „világ végéről".

2 — „Ez nem tréfa".

3 — Pogogyin, Mihail Petrovics (1800—1875) — reakciós irányzatú történész és publicista, szlavofil.

4 — Thierry, Augustin (1795—1856), Mignet, François (1796—1884), Guizot, François (1787—1874) — francia történészek a restauráció korából. Burzsoá liberális nézeteket vallottak.

5 — Pipin, Alekszandr Nyikolajevics (1833—1904) — irodalomtörténész, és folklorista, akadémikus, liberális felvilágosító. A pozitivizmus híve volt.

A XIX. századi utópista szocializmus

A cikket Plehanov 1913-ban írta a „Mir" kiadásában megjelent „A nyugati irodalom története" című mű második köteteként.

1 — Owen, Robert (1771—1858) — angol utópista szocialista, a szövetkezeti mozgalom alapítója.

A XIX. századi francia utópista szocializmus

A „Szovremennij mir" 1913 június és júliusi számában jelent meg.

1 — Dupuis, Charles François (1742—1809) — francia publicista és vallástörténész. A szóban forgó könyv címe: „Az összes kultuszok eredetének rövid áttekintése".

2 — Cabet, Étienne (1788—1856) — francia utópista szocialista. Abban az eszményi társadalomban, amelyet propagált (Ikáriában), szükségesnek tartotta a deista típusú vallás fennmaradását, szertartások és istentisztelet nélkül. Az idézett könyv címe: „Az igazi kereszténység Jézus Krisztus szerint."

3 — Lamennais, Félicité (1782—1854) — katolikus pap, a „kereszténységszocializmus" hirdetője.
4 — Sand, George (1804—1876) — Aurore Duderant francia írónő álneve. Itt idézett könyvének címe: „Életem története".
5 — Chateaubriand, François René (1768—1848) — francia prózaíró és költő, a nemesi kiváltságoknak és a katolikus egyház uralmának védelmezője. Lamennais könyvének címe: „A hivő szavai".
6 — Buchez, Philippe (1796—1865) — francia történész és politikus, a „kereszténységszocializmus" egyik ideológusa.
7 — Leroux, Pierre (1797—1871) — francia utópista szocialista. Nézeteiben a legkülönbözőbb elemek vegyültek, még a buddhizmus és más vallási tanítások is.
8 — Maistre, Joseph de (1753—1821) — francia politikus, publicista, a legszélsőségesebb reakció ideológusa, a hűbériség, az abszolutizmus, a kiváltságok és a katolikus egyházi dogmák védelmezője.
9 — A XVIII. század végi francia polgári forradalom csúcspontjáról — a jakobinus diktatúráról van szó.

Az idealizmustól a materializmus felé

Plehanovnak ez a munkája egy része „A nyugati irodalom története" című műnek, amely F. D. Batyuskov szerkesztésében jelent meg Pétervárott 1912—1917-ben („Mir" kiadó); ebben a kiadványban jelent meg először. Elemzést ad az újhegeliánus iskola filozófiai fejlődéséről, Feuerbach materializmusáig bezárólag.
1 — Ruge, Arnold (1802—1880) és Echtermeyer Theodor (1805—1844) — német filozófusok és publicisták, baloldali hegeliánusok. Az alábbiakban felsorolt kiadványaik címe: „Hallei német tudományos és művészeti évkönyvek", a lipcsei „Német (tudományos és művészeti) évkönyvek" és a párizsi „Német-francia évkönyvek".
2 — Schelling, Friedrich Wilhelm (1775—1854) — német idealista filozófus.
3 — „Jézus élete, kritikailag feldolgozva".
4 — Ziegler Theobald (1846—?) — német idealista filozófus. Írásaiban főképpen etikai kérdésekkel foglalkozott.
5 — Weisse, Christian (1801—1866) — német filozófus és teológus. Fiatal korában hegeliánus volt, később a keresztény egyházi dogmatikához közel álló felfogásokat vallott. Az itt idézett könyv címe: „Az evangéliumi történet, kritikailag és filozófiailag feldolgozva".
6 — B. Bauer könyveinek címe: „János evangéliumi történetének kritikája" és „A szinoptikusok és János evangéliumi történetének kritikája". Szinoptikusoknak, vagyis hasonlóknak, egyezőknek az első három evangéliumot — Máté, Márk és Lukács — evangéliumát nevezik.

Előszó A. Gyeborin „Bevezetés a dialektikus materializmus filozófiájába" című könyvéhez

Az előszó a könyvvel együtt 1916-ban jelent meg először. Itt azt a részt közöljük, amelyben Plehanov nyomon követi az idealizmusnak a vallással való kapcsolatát és bírálja közös gnoszeológiai alapjait.

1 — Gomperz, Theodor (1832—1912) — német filológus és filozófiatörténész.
2 — Héliosz — a nap istene a görög mitológiában.
3 — Ión iskola — az első ismert görög filozófiai iskola; i. e. a VI. században, az Ión-tenger partvidékén, Kis-Ázsiában. Képviselői — Thalész, Anaximandrosz, Anaximenész — materialisták voltak. Az iskolát milétoszi iskolának is nevezik.
4 — Hérakleitosz (i. e. kb. 530—470) — görög materialista filozófus, az ókori dialektika egyik megalapítója.
5 — Zeller, Eduard (1814—1908) — német filozófus, filozófiatörténész és teológus.
6 — Diogenész, apollóniai (i. e. V. sz.) — görög materialista filozófus. Osztozott Anaximenész véleményében a levegőről mint ősanyagról.
7 — Schopenhauer, Arthur (1788—1860) — német idealista filozófus. Részben Kanthoz csatlakozott, de a következetesebb szubjektív idealizmus szellemében módosította a kantianizmust. Plehanov itt azokra a dühödt támadásokra céloz, amelyeket Schopenhauer az egyetemi filozófiatanárok ellen — mellesleg nem mindig indokoltan — intézett. Schopenhauer például nemcsak Fichte és Schelling „köpönyegforgatásáról", Herbert „félremagyarázásairól és ostobaságairól", „vénasszonyok filozófáló fecsegéseiről" beszél, hanem Hegel „visszataszító locsogásáról" is. Schopenhauer csak Kanttal tesz kivételt.
8 — „Filozófiai közönség".
9 — Euripidész (i. e. kb. 480—406) — görög színműíró.
10 — Manu törvénykönyve — ó-ind gyűjtemény, amely a brahmanizmus szellemében meghatározza az ember kötelességeit.
11 — Az „ezoterikus" felfogás abból fakad, hogy az ismereteknek vagy nézeteknek ezt vagy azt a körét — adott esetben a vallás kérdésében való szabadelvűséget — a művelt emberek szűk rétegének privilégiumává tegyék.
12 — Windelband, Wilhelm (1848—1915) — német neokantista filozófus és filozófiatörténész.
13 — Mallet du Pan, Jacques (1749—1800) — francia publicista és politikus a liberális nemesség ideológusa.
14 — Alembert, Jean Le Rond d' (1717—1783) — francia matematikus és filozófus. Közel állott az enciklopédistákhoz, bár nem osztotta teljesen materialista nézeteiket.
15 — Condorcet, Jean Antoine (1743—1794) — francia felvilágosító filozófus és politikus.

Az úgynevezett valláskeresések Oroszországban

Ezzel az összefoglaló címmel jelent meg a „Szovremennij mir" című folyóirat 1908. és 1909. évfolyamában Plehanov több cikke vallási kérdésekről. E cikkek zömét Plehanov belevette a „Védelemtől támadásig" című gyűjteményébe. A cikkek főképpen az akkoriban elterjedt istenépítő és istenkereső elméletek ellen irányulnak.

Első cikk

1 — „Novoje Vremja" — reakciós lap, amelyet Szuvorin adott ki 1863-tól 1917-ig Pétervárott. Lenin azt írta, hogy ebben az újságban „kereskednek . . . mindennel, politikai meggyőződéstől kezdve pornográf hirdetésekig bezárólag". (Lenin Művei. 18. köt. Szikra 1955. 269. old.) V. Rozanov a „Novoje Vremja" aktív munkatársa volt.

2 — Erente törzs — Közép-Ausztrália egyik bennszülött törzse (az Eyretótól északra, a Finke folyó völgyében élt). Csaknem teljesen kihalt.

3 — A szóban forgó etnográfus Paul Ehrenreich (1855—1914).

4 — „Természeti jelenségek emberiesítése és megszemélyesítése még nem hozza magával a tudat vallásos jellegét".

5 — Boratinszkij (helyesebben Baratinszkij), Jevgenyij Abramovics (1800—1844) — Puskin írócsoportjának egyik költője. Élete vége felé írásaiban túltengett a pesszimizmus és a miszticizmus. Emiatt el is hidegült tőle Puskin, s Belinszkij is elutasítóan nyilatkozott róla.

6 — Veddák — Ceylon sziget belsejében élő nép, a föld egyik legelmaradottabb népe. Az alábbiakban említett Andaman-szigeti negritók, a busmanok és az ausztráliaiak szintén a legelmaradottabbak közé tartoznak. Valamivel magasabb fejlődési fokon állnak a Hudson-öböl környékén élő eszkimók.

7 — Sarasin, Paul (1856—1922) — svájci antropológus és zoológus. Itt idézett könyvének címe: „A legalacsonyabbrendű emberformák vallási képzeteiről".

8 — Deschamps, Emile (1791—1871) — francia költő és kritikus. Itt idézett könyvének címe: „A veddák földje".

9 — Mach, Ernst (1838—1916) — osztrák fizikus és idealista filozófus. Olyan szubjektív idealizmust propagált, amely lényegében semmiben sem különbözött Berkeley és Hume felfogásától, csakhogy azt más terminológia mögé rejtette: Mach, akárcsak Berkeley is, az emberi érzetek összességére redukálta az objektív világot, de az „érzet" helyett a „világ elemei" kifejezést használta.

10 — Imthurn, J. H. — svájci etnográfus és csillagász.

11 — Frazer, James (1854—1941) — angol etnográfus és vallástörténész, „Az arany ér" című monumentális munka szerzője. Az volt a felfo-

gása, hogy a mágia nincsen közvetlen kapcsolatban a vallással, sőt ellentétben áll vele. Plehanov részben egyetértett ezzel a hibás nézettel. A valóságban a mágia a vallás egyik eleme, a mágiára vezethető vissza a vallási kultusz.

12 — Empiriomonizmus — az empiriokriticizmus egyik válfaja, amelyet A. A. Bogdanov hirdetett.

13 — Guarauno — indián törzs Dél-Amerikában.

14 — Kernai — ausztráliai törzs Új-Dél-Walesben. A XX. század elejéig kihalt.

15 — Krause, A. (1848—1908) — német etnográfus.

16 — Prométheusz — az ógörög mitológia egyik hőse. A hagyomány szerint az égből ellopta a tüzet és odaadta az embereknek, s ezért Zeusz szörnyű büntetésben részesítette.

17 — Xenophanész (i. e. IV—V. sz.) — görög költő és filozófus.

18 — Paine, Thomas (1737—1809) — amerikai politikus és publicista, forradalmi demokrata.

19 — Spencer, Walter Baldwin (1860—1929) és Gillen, Frederick — angol etnográfusok, a közép-ausztráliai törzsek életének kutatói. 1899-ben adták ki „Közép-Ausztrália bennszülött törzsei" című klasszikus munkájukat.

20 — „A természetnek ebben az idealizálásában a szobrászatnak maga a természet adott útmutatásokat; főképpen azokat az ismertetőjeleket becsülte nagyra, amelyek az embert az állattól megkülönböztetik." Lotze: „A német esztétika története".

21 — „Mindenkinek azt, ami megilleti".

22 — Schweinfurt, Georg (1836—1925) — német utazó, Afrika-kutató.

23 — „Számolnivaló istennel".

24 — Hahn, Eduard (1856—1928) — német gazdaságtörténész.

25 — Morgan, Lewis Henry (1818—1881) — amerikai etnográfus, „Az ősi társadalom" című könyvében, amelyet Marx és Engels igen nagyra értékelt, rávilágított arra, hogy az emberiség fejlődése az anyajogtól az apajoghoz és a társadalom osztálytagozódásához egy általános folyamat.

26 — „Mindeddig még nagyon vitatott kérdés, mi volt az emberi házasság eredeti formája, de annyi bizonyos, hogy a család későbbi intézmény, mint a nemzetség vagy a közösség, függetlenül attól, hogy ez utóbbiaknak mi volt a berendezésük, s ezért a családi istenek is későbbi eredetűek, mint a közösségi istenek."

27 — Powel, John Wesley (1834—1908) — amerikai etnográfus.

28 — Brahmanok — Brahma isten papjai Indiában.

29 — Szudrák — egyik legalsó kaszt Indiában.

30 — Tébai kor — Egyiptom történetének az a kora, amely i. e. a XVI. században Téba fellendülésével kezdődött.

31 — Hádész birodalma — a görög mitológiában az alvilág neve; a görögök azt tartották, hogy ide kerül az ember lelke a halál után.

32 — Homérosz: Odüsszeia. 156. old. (Devecseri Gábor fordítása.)
33 — Dante Alighieri (1265—1321) — olasz költő, az „Isteni színjáték" szerzője.
34 — Dél-amerikai indián törzs-csoport.
35 — Észak-amerikai indián törzsek csoportjának gyűjtőneve.

Második cikk

1 — Az egyik legelterjedtebb vallás; Indiában keletkezett i. e. a VI—V. sz.-ban. Napjainkban főleg Közép- és Kelet-Ázsiában vannak követői. Tibetben és Mongóliában a buddhizmus a lámaizmus formájában terjedt el.
2 — Rhys Davids (1843—1922) — angol orientalista.
3 — Gautama — a buddhizmus mitikus alapítójának egyik neve.
4 — Védanta — vallásfilozófiai iskola Indiában; az upanisádokon, az óindiai „szent könyvek" — a védák — kommentárjain alapult. Nirvána — a szenvedélyektől és a szenvedésektől való mentesség —, ez a buddhizmus szerint a legtökéletesebb állapot, amelyet csak bölcs és szentéletű férfiú érhet el.
5 — „Világszemléletét és életfelfogását illetően a buddhizmus a régi, népi animizmus antipódusának tekinthető. Emez mindenütt önálló lényeket látott, s világa számtalan hatalmas vagy kevésbé hatalmas akaratból állott; a buddhizmus a végtelenségig vitte a dolgokról alkotott fenomenológiai vagy determinista magyarázatát." Oltramare könyvének címe: „A tizenkét ok buddhista tétele".
6 — Brahma — a hindu vallás egyik fő istene.
7 — Akszelrod itt idézett könyvének címe: „Tolsztoj világnézete és annak fejlődése".
8 — Az a hit, hogy van isten, vagy ami ugyanaz, hogy isten teremtette a világot és azt irányítja, nem más, mint az a hit, vagyis meggyőződés, illetve elképzelés, hogy a világ, a természet nem természeti erőknek vagy törvényeknek van alávetve, hanem ugyanazoknak az erőknek és indítékoknak, amelyek az embert is irányítják.
9 — Laplace, Pierre Simon (1749—1827) — francia csillagász, matematikus és fizikus. A Plehanov által idézett szavakat Laplace I. Napóleonnak mondotta, amikor az megkérdezte a tudóstól, hogy kozmogóniai elméletében miért nem esik szó Istenről és a világ teremtéséről.
10 — Vandervelde, Emile (1866—1938) — szocialista, a belga és a nemzetközi munkásmozgalom opportunista szárnyának vezetője.
11 — Lange, Friedrich Albert (1828—1875) — német idealista filozófus; közel állott a neokantiánusokhoz.
12 — Carlyle, Thomas (1795—1881) — angol polgári író, filozófus és történész.

13 — Célzás az evangéliumi legendára Jézusnak jászolban való születéséről.
14 — Hartmann, Eduard (1842—1906) — német idealista filozófus.
15 — Avenarius, Richard (1843—1896) — német idealista filozófus, az empiriokriticizmus egyik megalapítója.
16 — Harold Heffding (1843—1931) dán burzsoá filozófus. „A vallás filozófiája" című könyvéről van szó.
17 — Kronosz — az ógörög mitológiában több isten atyja, többek között Zeuszé is. Kronosz, a mítosz szerint, nyomban a születésük után felfalta gyermekeit, s Zeusz is csak úgy menekült meg, hogy anyja, Rhea, a gyermek helyett követ nyelet el Kronosszal.
18 — Faraday, Michael (1791—1868) — angol fizikus.
19 — Marconi, Guiglielmo (1874—1937) — olasz fizikus és rádiótechnikus.
20 — Nietzsche, Friedrich (1844—1900) — német idealista filozófus, az imperializmus ideológusa, a hitlerizmus előfutára és megihletője. Ő vetette fel a „felsőbbrendű ember" — a semmitől vissza nem riadó ragadozó és rabló — eszményét.
21 — Sorel, George (1847—1922) — a francia szindikalizmus egyik teoretikusa és vezetője.
22 — „Amint várható is volt".
23 — „Uralkodik a dicsőség".
24 — Szindikalizmus — a munkásmozgalom egyik opportunista áramlata, amely a politikai harcot a szakszervezetek — „szindikátusok" — által folytatandó gazdasági harccal helyettesítette. A XIX. sz. végén és a XX. sz. elején terjedt el.
25 — Labriola, Arturo (1875— ?) — szindikalista vezér, olasz politikus. A szindikalizmus segítségével akarta „kijavítani" a marxizmust.
26 — Merezskovszkij, Dmitrij Szergejevics (1865—1941) — dekadens író, az istenkeresés egyik fő képviselője.
27 — Akatisztosz — a keleti keresztény egyház istentiszteletében istent vagy szenteket dicsőítő ének.
28 — Kirejevszkij, Ivan Vasziljevics (1806—1856) — publicista és idealista filozófus.
29 — Szójáték, amely az olasz „spirito" szó két értelmén alapul: 1) ész és 2) lelkesedés. Az „allegro con spirito" zenei kifejezés: „gyorsan, hévvel". Plehanov kihasználja a „spirito" szó kettős értelmét, s az idézett mondatnak ezt az értelmet adja: „Gyorsan, de nem gyorsan és ésszel".
30 — Fourier, Charles (1772—1837) — az utópikus szocializmus teoretikusa és egyik alapítója.
31 — Blanc, Louis (1811—1882) — francia politikus, utópista szocialista.
32 — Weitling, Wilhelm (1808—1871) — a német munkásmozgalom kezdeti szakaszának harcosa, az utópikus „egyenlősítő" kommunizmus teoretikusa, amelynek vallási színezetet adott.
33 — Kriege, Hermann (1820—1850) — német politikus és publicista, az

„igazi szocializmus" — a Németországban 1844 után elterjedt kispolgári reakciós irányzat — képviselője.

34 — Albrecht, Karl (1788—1844) — W. Weitling svájci követője. Engels megjegyzése, amelyre itt Plehanov hivatkozik, „Az őskereszténység történetéhez" című munkájában található.

35 — Kuhlmann, Georg (1812— ?) — az osztrák kormány titkos ügynöke, aki Weitling követőjének vallotta magát.

36 — Grün, Karl (1817—1887) — német publicista, a reakciós „igazi szocializmus" egyik képviselője.

37 — Magyarul: Budapest 1922. Gyagyovszky Emil ford. Szögletes zárójelben a magyar kiadás oldalszámai.

38 — Kautsky, Karl (1854—1938) — a nemzetközi munkásmozgalom vezető személyisége, az opportunista szárny egyik vezére; korábban marxista volt.

39 — Itt megmutatkozik Plehanovnál mensevik politikai nézeteinek hatása: párhuzamot próbál vonni az istenkeresés és a bolsevizmus között, azzal érvelve, hogy a bolsevikok a parasztság fölötti proletár vezetés mellett törnek lándzsát, Lunacsarszkij pedig a „Gyónás"-ról szóló cikkében fényről beszél, amely szétárad a falvakban, „minden város körül, minden üzem körül". Ez a párhuzam igen mesterkélt, érvként meg éppenséggel teljesen tarthatatlan. A bolsevizmusnak mint politikai áramlatnak egyáltalán semmi köze sem volt az istenépítéshez. Lenin a legélesebben bírálta az istenépítést.

40 — Stanley, Henry (1841—1904) — angol utazó; Közép-Afrikában végzett kutatásokat.

41 — Biblia, János. X 18, 36.

42 — Biblia, Kolossébeliekhez. 3, 22.

43 — Tévedés, hogy Marx és Engels elfogadta a szabadság és a szükségszerűség kérdésének hegeli megoldását. Hegelnél a szükségszerűség az „abszolút szellem" törvényszerű fejlődéséből adódik, a marxizmusban pedig az anyagi világ fejlődési folyamatából. A kérdés egyik megoldása idealista, a másik materialista.

Harmadik cikk

1 — Dekadencia — franciául annyi, mint hanyatlás. Arról a dekadens irodalmi és társadalmi mozgalomról van szó, amely Oroszországban az 1905—1907-es forradalom veresége után terjedt el.

2 — „Palotaforradalom".

3 — A „metafizikai" terminust itt Plehanov nem a dialektika ellentéteként használja, amint ez a marxista—leninista irodalomban általában szokás, hanem általában *a* filozófia értelmében; a metafizikai kiindulópont tehát itt filozófiai kiindulópontot jelent.

4 — Dubois-Reymont, Emile (1818—1896) — német fiziológus. A világ megismerhetetlenségét vallotta. Az itt idézett latin kifejezések (ignoramus és ignorabimus) annyit jelentenek, mint: „nem tudjuk", „nem fogjuk megtudni".

5 — Pozitivizmus — idealista filozófia, amelynek alapjait a XIX. század derekán Auguste Compte fektette le. Egyes idealisták, köztük Merezskovszkij is, azt tartották, hogy a pozitivizmus közel áll a materializmushoz.

6 — Barrès, Maurice (1862—1923) — francia író, az imperializmus ideológusa, harcos soviniszta.

7 — II. Frigyes (1712—1786) porosz királyról van szó.

8 — „A fejedelem" — Niccolo Machiavelli (1469—1527) műve, aki a teljes amoralizmust, a hatalmon levőnek minden erkölcsi korláttól való mentességét hirdette.

9 — „Elengedhetetlen feltétel".

10 — Minszkij, N. — Nyikolaj Makszimovics Vilenkin (1855—1937) költő álneve. A dekadensek közé tartozott, a nietzscheizmus és az istenkeresés hirdetője.

11 — Lao-Ce és Konfucius — ókínai gondolkodók, i. e. a VI.—V. sz.-ban. Mindketten azt vallották, hogy az élet az istenségtől függetlenül, természeti fejlődéstörvények szerint folyik le. Merezskovszkijnak e két gondolkodó ateista voltára vonatkozó véleménye nem felel meg a valóságnak, amint ezt már maga az a tény is cáfolja, hogy Konfucius tanítása szerint az embereknek „az ég parancsai" szerint kell cselekednie.

12 — Kascsej — Alekszandr Petrovics Szumarokov (1718—1777) „Az uzsorás" című komédiájának egyik alakja.

13 — Gippiusz, Zinaida Nyikolajevna (1869— ?) — a dekadens szimbolista irányzathoz tartozó orosz költőnő, az Októberi Forradalom után fehéremigráns. Az itt közölt idézet „A cárizmus tényleges ereje" című cikkéből való, amely „A cár és a forradalom" című gyűjteményben jelent meg (német nyelven). Gippiusz azt állította, hogy a szocialista tanítások „élesen kifejezett materializmuson" alapulnak, de itt a materializmust nem filozófiai értelemben fogja fel, mint az anyag elsődlegességéről szóló tanítást, hanem nyárspolgári értelemben, mint az anyagi jóléthez való törekvést.

14 — Heine: „Németország". Id. kiad. 343. old.

15 — Renan, Ernest (1823—1892) — francia történész és filológus. Sok írásában a kereszténység történetével foglalkozik; találgatások és kitalálások alapján leírta Krisztus „természetes", csodáktól mentes életét. Annak a könyvének, amelynek előszavából Plehanov itt idéz, címe: „A tudomány jövője".

16 — Caliban és Prospero — Shakespeare „Vihar" című színművének alakjai.

17 — A „Parnasse" csoporthoz tartozó francia költők (XIX.sz. második fele).
18 — Flaubert, Gustave (1821—1880) — francia realista író.
19 — Huysmans, Joris Karl (1848—1907) — flamand származású francia író.
20 — Sztrahov, Nyikolaj Nyikolajevics (1828—1896) — irodalomkritikus és idealista filozófus. Közel állott a szlavofilokhoz.
21 — „Az orosz dekadensek tulajdonképpen az első orosz európaiak; felemelkedtek a világkultúra legmagasabb csúcsaira, ahonnan áttekinthetik a még ismeretlen jövő távlatait."
22 — Szkabicsevszkij, Alekszandr Mihajlovics (1838—1910) és Protopopov, Mihail Alekszejevics (1848—1915) — liberális burzsoá irányzatú irodalomkritikusok.
23 — A felsorolt költők akkoriban a dekadens csoportokhoz tartoztak; többségük a dekadensek táborában maradt. Később csak A. A. Blok és V. J. Brjuszov szolgálta alkotásaival a forradalmi proletariátus ügyét.
24 — „Művészet világa" — művészeti egyesület, amely a kilencvenes évektől 1924-ig állott fenn. Tagjai főképpen formalista és dekadens csoportokhoz tartozó művészek voltak, politikai tekintetben általában reakciós nézeteket vallottak.
25 — Repin, Ilja Jefimovics (1844—1930) — realista művész. Itt említett festményének címe: „Az Államtanács ülése".
26 — Szerov, Valentyin Alekszandrovics (1865—1911) — demokrata művész. Rokonszenvezett a munkásmozgalommal és igyekezett alkotásában ennek művészi kifejezést adni.
27 — Morris, William (1834—1896) — angol művész, író, publicista, a munkásmozgalom részvevője. Politikai és művészeti felfogása között éles ellentét volt.
28 — Preraffaeliták — angol irodalmár-művészeti csoport a XIX. század második felében; a Raffaello előtti kor művészeti elveihez való visszatérést hirdette.
29 — Maeterlinck, Maurice (1862—1949) — belga szimbolista író. Minszkijnek az az állítása, amely szerint Maeterlinck közel állott a forradalmi mozgalomhoz, teljesen alaptalan.
30 — Verhaeren, Emile (1855—1916) — belga költő, a szimbolistákhoz csatlakozott, de gyűlölte a kapitalizmust és részt vett a forradalmi mozgalomban.
31 — Baudelaire, Charles (1821—1867) — francia költő.
32 — Champfleury, Jules (1821—1889) — francia író és politikus.
33 — Dupont, Pierre (1821—1870) — francia költő, ifjú korában szövőmunkás. Korai munkáiban forradalmi hangulatoknak adott kifejezést.
34 — Watteau, Antoine (1684—1721) — francia festő.
35 — Gippiusz egyik költeményéből.

36 — Bambula — néger tánc.

37 — Piszarev, Dmitrij Ivanovics (1840—1868) — irodalomkritikus, publicista, a természettudományok népszerűsítője; részt vett a hatvanas évek forradalmi demokrata mozgalmában; materialista filozófus.

38 — Dobroljubov, Nyikolaj Alekszandrovics (1836—1861) — irodalomkritikus és publicista, Csernisevszkij barátja és harcostársa, a legkiemelkedőbb forradalmi demokraták egyike; materialista filozófus.

39 — Szaltikov-Scsedrin, Mihail Jevgrafovics (1826—1889) — szatírikus író, a forradalmi demokrata ideológia terjesztője.

40 — Mihajlovszkij, Nyikolaj Konsztantyinovics (1842—1904) — irodalomkritikus és publicista; a liberális narodnyikság egyik alapítója és ideológusa.

41 — Tucker, Benjamin (1854— ?) — amerikai anarchista.

42 — Bakunyin, Mihail Alekszandrovics (1814—1876) — anarchista; harcolt a marxizmus ellen. Bakunyin és Kropotkin iskolája volt az anarchizmus legelterjedtebb áramlata.

43 — Paralogizmus — a logikai szabályok felrúgása.

44 — „Vehi" — cikkgyűjtemény, amelyet 1909-ben a kadet értelmiség reakciós képviselőinek egy csoportja adott ki. A „Vehi" tartalmának lényege a forradalmi mozgalom renegát ócsárlása, felhívás a fennálló rend elleni harcról való lemondásra.

45 — Sztruve, Pjotr Berngardovics (1870—1944), Gersenzon, Mihail Oszipovics (1869—1925), Frank, Szemjon Ljudvigovics (1879— ?), Bulgakov, Szergej Nyikolajevics (1871—1927) — a „Vehi" főbb cikkeinek szerzői.

Ágoston, szent – 122–126, *399*
Ahrimán (mitol.) – 182, 183
Aiszkhülosz – 82, *394*
Akszelrod, L. I. (Ortodox) - 204, 246, 298, *404*, *410*
Albrecht, K. – 325, *412*
Alembert, J.-L. d' – 246, *407*
Ambrus (egyhazfő) – 128, *399*
Ananiás (bibl.) – 54
Anaximandrosz – *407*
Anaximenész – *407*
Andree, Richard – 147, *401*
Antiokhosz (Nagy) – 124, *399*
Arisztotelész – 82, 185, 317, *394*
Avenarius, R. – *10*, 313, 349, *403*, *411*

Bacon, F. – 112, 203, 347, *397*
Bakunyin, M. J. – 384, *415*
Balmont, K. D. – 367
Baratinszkij, J. A. – 254, 255, *408*
Barnabás (bibl.) – 181, *403*
Barrès, M. – 351, 377, *413*
Bartolomeo – 103
Batyuskov, F. D. – *406*
Baudelaire, Ch. – 368–369, 371, *414*
Bauer, B. – *30*, 52, 59, 61–62, 227–230, *392*, *406*
Bauer, E. – *30*, 61, 62, 63, 229, 230, *392*
Bayle, P. – 96, 247, *396*
Bazarov, V. (Rudnyev, V. A.) – *11*, *23*, *24*, 202, 203, 204, 207, *404*
Belij, A. – 367
Belinszkij, V. G. – 255, 326, 341, 374, *408*
Beltov, N. (Plehanov, G. V.) – 83, *393*, *394*
Bergyajev, N. A. – *11*, 210–215, 371, *405*
Berkeley, G. – *43*, 244–245, 248, *408*
Berkeley, U. S. – 278
Bernát, szent – 104
Bernstein, E. – *10*, 133–134, 153, *399*, *401*
Berthelot – 145, *400*
Birjukov, P. – 189
Blanc, L. – 324, *411*
Blok, A. A. – 367, *414*
Bogdanov, A. A. – *11*, *13*, *18*, *37–38*, 176, 178–179, 255–260, 263–264, 281, 302, 385, *403*, *409*
Bogucsarszkij, V. J. (B. Bazilevszkij, Jakovlev) – 208, 209, *404*

Bolingbroke, H. – 242–243, 247
Bossuet, J.-B. – *28*, 95, 122, 124–126, 130, *396*
Bourgin, H. – 324
Boutroux, E. – *24*, 202, 204–207, *404*
Brahma – 297
Brinton, D. – 266, 292
Brjuszov, V. J. – 367, *414*
Bros, A. – 292
Brunetière, F. – 206, *404*
Buchez, Ph. – 221, *406*
Buckle, H. – *33*, 101–104, *396*
Buddha – 296, 297
Bulgakov, Sz. N. – *11*, 387, *415*
Buonarroti M. *lásd* Michelangelo Buonarroti
Burnouf, É. – 119, *398*
Büchner, G. – 315
Büchner, L. – 139, *400*
Byron, G. N. G. – 164, *402*

Cabet, É. – 220, 324, *405*
Carlyle, Th. – 307, *410*
Certyelev (dekadens költő) – 367
Champfleury, J. – 368, *414*
Chantepie de la Saussaye, P. D. – 272, 281, 288, 296, 297
Chateaubriand, F. R. – 220, *406*
Cicero, Marcus Tullius – 128, *399*
Cirill (egyházfő) – 128, *399*
Clifford, W. – 145, *400*
Compte, A. – *413*
Condorcet, J. A. – 246, *407*
Constantinus (Nagy) – 123, 128, *399*
Coreggio, A. – 103
Cossagne, A. – 369
Cromwell, O. – 115, *398*
Csaadajev, P. J. – 162–165, *401*
Csehov, A. P. – 312
Csernisevszkij, N. G. – 88, *415*

Dániel (bibl.) – 57, *392*
Dante, A. – 290, *410*
Dávid (bibl.) – 56, 225
Davidov, D. V. – 164, *402*
Descartes, R. – 112–113, 347, *395*, *397*
Deschamps, E. – 257, *408*
Diderot, D. – *28*, 84, 139, 158, 299, 314, *392*, *395*
Dietzgen, J. – 318
Diogenész, apollóniai – 237, *407*
Dobroljubov, N. A. – 373, *415*
Dosztojevszkij, F. M. – 208, 209, 326, 342, 350, 377
Dubois-Reymont, É. – 347, *413*
Duderant, A. *lásd* Sand, G.
Dupont, P. – 368, *414*
Dupuis, Ch. F. – 220, *405*
Duruy, V. – 79–80, *394*

Echtermeyer, Th. – 223, *406*
Ehrenreich, P. – 253, 254, 271, 275, *408*
Engels, F. – *5*, *6*, *7*, *8*, *10*, *13*, *14*, *18*, 52, 59, 62, 66, 133, 150–151, 153, 173, 224, 232, 233, 236, 238, 260–262, 284, 302–309, 311, 324, 325, 332–333, 337, 339, 341, 349–350, 353, *392*, *393*, *394*, *403*, *409*, *312*
Epikurosz – 133, 240, 245, *399*
Erman, A. – 289
Ésaiás (bibl.) – 56, 60, 225
Euripidész – 239, *407*

Faraday, M. – 317, *411*
Feuerbach, A. (büntetőjogász) – 63
Feuerbach, L. – *12–13*, *18–19*, *29–31*, 52, 63, 67–69, 71, 74–76, 96, 147, 192, 209, 229–233, 260, 300, 303–306, 309, 335, 350, 375, 380, 381, *392*
Fichte, J. G. – 134, *399*, *407*

Filoszofov, D. V. – *11*, 172–174, 386, *402*
Firmicus Maternus – 181, *403*
Fischer (etnográfus) – 147, *401*
Flaubert, G. – 363, *414*
Fouillée, A. – 166
Fourier, Ch. – 324, *411*
Frank, Sz. L. – 387, *415*
Frazer, G. – *40–41*, 266, 273, 274, 278, 282, *408*
Frigyes II. (király) – 352, *413*
Frobenius, L. – 147, 263, *401*
Fustel de Coulanges, N.-D. – 78–80, *394*

Gans, E. – 102
Gautama – 295, 297
Gennep, A. – 252, 269, 270, 276
Gergely (Nagy) – 128, *399*
Gersenzon, M. O. – 162–165, 387, *401*, *402*, *415*
Gillen, F. – 278, *409*
Giorgione – 103
Gippiusz, Z. N. – *11*, 358, 377–382, 386, *413*, *414*
Goblet d'Alviella – 130, *399*
Godunov, B. F. – *44*
Goethe, J. W. – 333, 372, *396*
Gogol, N. V. – 193, 326, 342
Golcev, V. A. – 78, *394*
Golenyiscsev-Kutuzov, A. A. – 367
Gomperz, Th. – 234, *407*
Gorkij, A. M. – *11*, *12*, 326–336, 338–342, 343, 346–347
Grimm, M. – 97, 352, *396*
Grün, K. – 325, 380, 381, *412*
Guillotin – 93, *396*
Guizot, F. – 214, 221, *405*
Guyau, J.-M. – 121, 166, 168–171, 256, *398*, *402*
Guyot, A. – 101, 102, *396*
Gyeborin, A. M. – *10*, 234, *407*

Hahn, E. – 283, *409*
Hartmann, E. – 312, *411*
Heffding, H. – 315, *411*
Hegel, G. F. – *10*, *22*, *29*, *31*, 63, 64, 81, 100, 101, 152, 223–227, 229–230, 232, 236, 337, 341, 347, 376, *392*, *393*, *407*, *412*
Heine, H. – 85, 359, *395*, *413*
Heinze, R. – *393*
Helvetius, C.-A. – 88, 97–99, 129, 139–140, *392*, *395*
Hérakleitosz, epheszoszi – 237, *407*
Herbert, E. – *407*
Herzen, A. I. (Iszkander) – 164, 208–209, 233, 341, 354–356, 361, 364, *402*, *404*
Hippokratész – 101, 102, *396*
Hobbes, Th. – 84, 94, 244–245, *395*
Holbach, P.-H. – *29*, 77, 84–86, 89–96, 100, 129–130, 139, 314, *392*, *394*
Homérosz – 69, *410*
Homjakov, A. – 210–212, 215, *405*
Hortensius – 128, *399*
Hóseás (bibl.) – 292
Hume, D. – *43*, 77, 177, *394*, *408*
Huysmans, J. K. – 364, 365, *414*

Imthurn, J. H. – 261, *408*
Iszkander *lásd* Herzen, A. I.
Ivanov, V. – 367

Jakovlev *lásd* Bogucsarszkij, V. J.
János (evangélista) – 55, 59, 124, *406*, *412*
János (Keresztelő) – 60
Jenő, III. pápa – 104

Jevons, F. B. 273, 285, 286
Jézus *lásd* Krisztus
Jung, J. H. *lásd* Stilling
Juskevics, P. Sz. – *11*, 153, *401*

Kálvin – 115
Kant, I. – *43*, 71–72, 74–76, 77, 116–117, 133, 153, 246, 292, 337, *393*, *398*, *399*, *402*, *407*
Károly, I. Stuart (király) – 91, *396*
Kautsky, K. – 104, 329, *412*
Keresztelő János *lásd* János (Keresztelő)
Kirejevszkij, I. V. – 322, *411*
Konfucius – 356, *413*
Korobov, A. M. – 314
Kovaljovszkij, M. M. – 108, 109, 110, *397*
Krause, A. – 275, *409*
Kriege, H. – 324, 341, *411*
Krilov, I. A. – 327
Krisztus (Jézus) – 54–57, 59–61, 64, 90, 91, 99–100, 124, 181–182, 195, 197, 220, 224–228, 333–334, 372, *392*, *405*, *406*, *411*, *413*
Kropotkin, P. A. – 73, 384, *393*, *415*
Kudrin, N. (Ruszanov, N. Sz.) – *32*, 83, *394*
Kudrjavcev, D. R. – 193
Kuhlmann, G. – 325, *412*

Labriola, A. – 109–110, 112, 320, *397*, *411*
Lamennais, F. – 220, 221, *406*
Lamettrie, J.-O. – 113, *397*
Lang, Andrew – 147, 270, 275, *401*
Lange, F. A. – 303, *410*
Lanson, G. – 114–115, *397*
Lao-Ce – 356, *413*
Laplace, P.-S. – 301, *410*
Lassalle, F. – 315
Lavrov, P. L. – *392*
Leibniz, G. W. – 63, 375, 382, *393*
Lenin, V. I. – *5*, *7–8*, *11*, *27–28*, *403*, *408*, *412*
Lenormant, F. – 51, *391*
Lermontov, M. J. – 377
Leroux, P. – 221, 324, *406*
Lessing, G. E. – 54, *392*
Letourneau, Ch. – 79, *394*
Lewes, G. H. – 206–207, *404*
Lignac, J.-A. – 85, *395*
Locke, J. – 85, *395*
Lotze – 280–281, *409*
Lucretius, Carus – 133, 240, *399*
Lukács (evangélista) – 57, 60, 227–228, *406*
Lukiánosz – 180, *403*
Lunacsarszkij, A. V. – *11–13*, 167, 301–325, 326–327, 329–334, 336, 339, 342, 343–344, 387, *402*, *412*
Lütgenau, F. – *9*, *18*, *35–36*, 149–159, *401*

Mably, G. – 89, *396*
Macedóniai Sandor *lásd* Sándor (Macedóniai)
Mach, E. – *11*, 258, 260, 313, 349, *403*, *408*
Machiavelli, N. – *413*
Maeterlinck, M. – 367, 370, *414*
Maffat (misszionárus) – 270
Mahomet – 115, *398*
Maistre, J. de – 221, *406*
Malebranche, N. – 72, *393*
Malinovszkij, A. A. lásd Bogdanov, A. A.
Mallet du Pan, J. – 246, *407*

Marconi, G. – 317, *411*
Marillier, L. – 119, *398*
Marius, Gaius – 127, *399*
Márk (evangélista) – 55, 60, 227, 228, *392*, *396*, *406*
Marx, K. – *5*, *6*, *7*, *8*, *13*, *18*, *28*, 62, 66, 81, 133, 134, 139, 141, 143, 147, 150, 151, 153. 161, 223, 228, 238, 280, 283, 284, 294, 302, 304–308, 311, 315, 320, 324, 325, 332, 337, 339, 341, 343, 374, 383, 387, *392*, *393*, *399*, *409*, *412*
Maspero, G. – 51, *391*
Massow, K. – 134–135
Máté (evangélista) – 57, 60, 227–228, *406*
Mecsnyikov, L. I. – 49–51, *391*
Merezskovszkij, D. Sz. – *11*, *19–22*, 321, 339, 343–350, 353–355, 357–359, 361–367, 371–373, 377–380, 386, *411*, *413*
Michelangelo, Buonarroti – 103
Mignet, F. – 214, 221, *405*
Mihajlovszkij, N. K. – 63, 373, *392*, *393*, *415*
Mikeás (bibl.) – 56–57, 225
Mill, J. S. – 102, 355, *396*
Milloué, L. de – 288
Minszkij, N. (Vilenkin, N. M.) – *21*, 353, 359–363, 366–377, 379, 383–386, *413*, *414*
Mogyesztov, V. I. – 376
Molière, J.-B. – 193, *395*
Monser, E. – 259
More, Th. – 104
Morgan, L. – 79, 285, *394*, *409*
Morris, W. – 367, 370, *414*
Mózes (bibl.) – 56, 91, 105, 115, 183, 225, *392*
Müller, M. – *18*, *35*, 82, 153–154, 156, *394*, *404*
Napóleon, I. Bonaparte – *410*
Necker, Mme – 86
Nietzsche, F. – 317, 341, 349, 351–352, 371, *411*
Noiré, L. – 146, *400*
Nyekraszov, N. A. – 194
Nyikolszkij, N. M. – 226

Oltramare, P. – 295, *410*
Oort, H. – 78–79, *394*
Ormuzd (mitol.) – 182
Ortodox *lásd* Akszelrod, L. I.
Ovszjanyiko-Kulikovszkij, D. N. – 166–169, 364, *402*
Owen, R.– 216–218, *405*

Paine, Th. – 276–277, *409*
Pál (apostol) – 54, 181–182, 310–311, 317, *403*
Pannekoek, A. – *17*, 138–143, *400*
Paulus, H. E. – 54, 100, *392*
Periklész – 103, *397*
Péter, I. (cár) – 305
Petzold – 349
Pfleiderer, O. – *25*, 180–184, 186, *403*
Pineau, L. – 371–372
Piombo, S. – 103
Pipin, A. N. – 215, *405*
Piszarev, D. I. – 373, *415*
Platón – 185, 224, 234, 290, *404*
Pogogyin, M. P. – 211, 214–215, *405*
Polenz, W. – 150, *401*
Powell, J. W. – 286, *409*
Price, J. – 114, *397*
Priestley, J. – 94, 114, 238, *396*
Protopopov, M. A. – 367, *414*
Proudhon, P.-J. – *10*, 71, 73–75, 76, 305, 325, *393*
Puskin, A. Sz. – 193, 108–109, *408*

Quinet, E. – 164, *402*

Racine, J. – *395*
Raffaello – 103, 315, 369, *414*
Ratzel, F. – 146, 258, *401*
Reclus, E. – 253
Regulus – 86–87, *395*
Reinach, S. – 279
Reinhold, K. L. – 117, *398*
Renan, E. – *21*, 361–363, *413*
Repin, I. J. – 367, *414*
Rhys Davids – 294–297, *410*
Rodbertus-Jagetzow, K. I. – 83, *395*
Rousseau, J.-J. – 86–87, *392*, *395*
Rozanov, V. – 251–252, *408*
Rudnyev, V. A. *lásd* Bazarov, V.
Ruge, A. – 223, *399*, *406*
Rumjancev, P. P. – 138, 143, *400*

Saint-Simon, C.-H. – 148, 219–221, 324, *401*
Saisset, É. – 122, *399*
Sand, G. (Duderant, A.) – 220, *406*
Sándor (Macedóniai) (Nagy Sándor) – 124, *399*
Sarasin, P. – 257, 268, *408*
Sarto, A. – 103
Schelling, F. V. – *10*, 226–227, 236, 345–347, *406*, *407*
Schmidt, C. – 116–117, *398*
Schopenhauer, A. – 238, *407*
Schurtz, H. – 148
Schweinfurth, G. – 281, *409*
Scipio – 128, *399*
Seneca, L. A. – 96, *396*
Shakespeare, W. – 193
Smith, Br. – 147
Sorel, G. – 319, *411*
Spencer, H. – 63, 169, *393*
Spencer, W. B. – 278, *409*
Spinoza, B. – 55, 190, 245, 376, *392*
Stanley, H. – 331, *412*
Steinen, K. von den – 146, 262–263, 275, *401*
Stephen – 245
Stilling (Jung, J. H.) – 163, *402*
Stirner, M. (Schmidt, K.) – *10*, 67–68, 70–71, 74, *393*
Strauss, D. – *30*, 52, 55, 58–59, 61, 99, 224, 226–229, 309, *392*
Suard, J. – 128, 129, *399*
Suljatyikov, V. M. – 175, 256, *403*

Szaker, J. L. – 166
Szaltikov-Scsedrin, F. Sz. – 373, *415*
Szamarin, J. F. – 209, *405*
Szaosiant – 182
Szerov, V. A. – 367, *414*
Szkabicsevszkij, A. M. – 367, *414*
Szókratész – 86–87, 238, 372, *395*
Szologub, F. – 367
Sztrahov, N. N. – 364, *414*
Sztroganov, Sz. G. – 164, *402*
Sztruve, P. B. – 387, *415*
Szumarokov, A. P. – *413*
Szuvorin, A. Sz. – *408*

Taillandier, R.-G. – 70, *393*
Taine, H. – 83, *394*
Tertullianus – *392*
Thalész – *407*
Thierry, A. – 214, 221, *405*
Tiele – 105
Tiziano – 103
Toland, J. – 244

Tolsztoj, L. N. – *15*, *24–27*, 119–120, 165, 187–196, 197–201, 208–209, 298–301, 326, 342, 377, *404*, *410*
Tucker, B. – 383–384, *415*
Turgenyev, I. Sz. - 374
Turner, L. – 258
Tylor, E. – *15–19*, *34*, *36*, *39*, 108, 119, 136, 142, 144, 147, 157, 175, 234, 253–254, 259, 264–265, 287–288, 304, 305, *397*

Uszpenszkij, G. I. – 47–48, 173, 282, *391*

Überweg, F. – 63, 67, *393*

Valentyinov, N. *lásd* Volszkij, N. V.
Vandervelde, E. – 302, *410*
Velicskina (Boncs-Brujevics), V. M. – 150, *401*
Verhaeren, E. – 367, 370, *414*
Vilenkin *lásd* Minszkij, N.
Vinci, L. – 103
Volszkij, N. V. (Valentyinov, V.) – 153, *401*
Voltaire, F.-M. – *42*, 85, 86, 90, 92–94, 127–130, 230, 246–247, 375, *392*, *395*, *396*, *403*
Vvegyenszkij, A. – 242

Watteau, A. – 369, *414*
Weisse, Ch. – 226–227, *406*
Weitling, W. – 324, *411*, *412*
Windelband, W. – 242–243, 247, *407*
Wundt, W. – 253, 273

Xenophanész – 276, 282, *409*
Xenophon – 87, *395*

Zaszulics, V. I. – 305, 325
Zeller, Ed. - 59, 237, *407*
Ziegler, Th. – 224, *406*
Zoroaszter (Zarathustra) – 182, 183, 281, *403–404*

TARTALOM

A magyar kiadás előszava 3

A proletár ateizmus kiváló teoretikusa és propagandistája *(I. A. Kriveljov)* 5

A VALLÁSRÓL

Gleb Uszpenszkij 47
L. I. Mecsnyikov könyvéről 49
[Megjegyzések Engels „Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása" című könyvéhez] 52
Anarchizmus és szocializmus 67
A monista történetfelfogás fejlődésének kérdéséhez 77
Néhány szó a gazdasági materializmus védelmében. *(Nyílt levél V. A. Golcevhez)* 78
Adalékok a materializmus történetéhez 84
A materialista történelemfelfogásról 107
A személyiség történelmi szerepének kérdéséhez 114
Materializmus vagy kantianizmus 116
Levelek cím nélkül 118
Materialista történetfelfogás 121
Cant contra Kant, avagy Bernstein úr szellemi hagyatéka .. 133
Művészeti előadások vázlatai 136
[Recenzió A. Pannekoek „Szocializmus és vallás" című brosúrájáról] 138
Válasz a „Mercure de France" című folyóiratnak a vallás jövőjéről tartott ankétjára 144
A marxizmus alapvető kérdései 146
[Recenzió Lütgenau „Természeti és társadalmi vallás" című könyvéről] 149
P. J. Csaadajev 162

[Recenzió Guyau „A jövő vallástalansága" című könyvéről] 166
D. V. Filoszofov könyvéről ... 172
V. Suljatyikov könyvéről ... 175
Materialismus militans. *Válasz Bogdanov úrnak. Harmadik levél* 176
[Recenzió O. Pfleiderer „Vallás és vallások" című könyvéről] ... 180
„Innen eddig" ... 187
Fogalomzavar. *(L. N. Tolsztoj tanítása)* ... 197
[Recenzió E. Boutroux „Tudomány és vallás a mai filozófiában" című könyvéről] ... 202
V. J. Bogucsarszkij „A. I. Herzen" című könyvéről ... 208
N. A. Bergyajev „A. Sz. Homjakov" című könyvéről ... 210
A XIX. századi utópista szocializmus ... 216
A XIX. századi francia utópista szocializmus ... 219
Az idealizmustól a materializmus felé ... 223
Előszó A. Gyeborin „Bevezetés a dialektikus materializmus filozófiájába" című könyvhöz ... 234

AZ ÚGYNEVEZETT VALLÁSKERESÉSEK OROSZORSZÁGBAN

Első cikk. A vallásról ... 251
Második cikk. Még egyszer a vallásról ... 294
1. Megjegyzés ... 294
2. Modern kísérleteink „természetfölötti" elemtől mentes vallások alapítására ... 298
a) L. N. Tolsztoj ... 298
b) A. Lunacsarszkij ... 301
c) M. Gorkij „Gyónás"-a mint egy „új vallás" hirdetése 326
Harmadik cikk. A dekadencia evangéliuma ... 343

Jegyzetek ... 391

Névmutató ... 416

A borítót Erdélyi János tervezte. Műszaki vezető: Szécsi Andor. Műszaki szerkesztő: Heszberger Ede. A szedést 1960. VI. 23-án kezdték meg. Megjelent 1960. XII. 30-án 2200+4300 példányban Pártmunkások Könyvtára. Terjedelem $26^1/_2$ (A/5) ív

23482. Franklin-nyomda Budapest, VIII., Szentkirályi u. 28. sz.
Felelős vezető: Vértes Ferenc

Értelemzavaró hibák jegyzéke

		Helytelen	Helyes
26. old. 3. bek.	1. sor	paravoszláv	*pravoszláv*
39. old. alulról	9. sor	temelési	*termelési*
72. old. felülről	8. sor	bibliográfiáját	*biográfiáját*
133. old. lábj. vers	3. sor	lerázta	*rázta*
162. old.	14. sor	maga baja	*a maga baja*
176. old. címben		Materializmus	*Materialismus*
202. old.	3. sor	„Sipevnyik"	*„Sipovnyik"*
266. old.	4. sor	Frazel	*Frazer*
266. old.	6. sor	arra	*arra a*
271. old. alulról	12. sor	átment	*átmenet*
334. old. alulról	8. sor	zsarándokra	*zarándokra*
391. old. alulról	5. sor	ókor	*ókori*
400. old. alulról	3. sor	m	*mi*